VOLUMEN XXXIV FASCICULUS I MCMLXVIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1968

Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes

Antes de abordar dinámicamente el estudio de la Trinidad en función de la Economía de salvación, según lo considera Orígenes (1), pareció oportuno analizar las expresiones más usualmente empleadas por el Alejandrino para designar la naturaleza (οὐσία - φύσις) de Dios, a fin de dar primero con las categorías que debidamente jerarquizadas constituyen el armazón del pensamiento origeniano y poder descubrir después el móvil o los móviles que hacen posible la ascensión del alma a través de los diversos niveles por su participación progresiva de la naturaleza divina.

(1) Citamos a Orígenes según la edición berolinense: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (GCS). En primer lugar indicamos la sigla de la obra, seguida del libro u homilía (en este caso precedida de una h) en cifras romanas; las cifras arábigas que vienen a continuación indican el párrafo. Cuando no coinciden los párrafos de GCS con los del Migne, señalamos éstos últimos entre [ ]. Entre paréntesis o separado por dos puntos sigue el número del volumen del Corpus de Berlín en cifras romanas, seguido de la página y líneas correspondientes en cifras arábigas.

Las principales siglas empleadas son:

In Mart	=	In Martyrium
CC	=	Contra Celsum
PE	=	Peri Euches (De Oratione)
In Ioh	=	In Iohannem
PA	=	Peri Archon (De Principiis)
In Gen...	=	In Genesim...
In Lc, Mt	=	In Lucam, Matthaeum...
h	=	homilía
fg	=	fragmento

El estudio dinámico se centra en la respectiva proyección personal del Hijo y del Espíritu santo en la creatura con vistas a su deificación (1). En virtud de su diverso modo de proceder de Dios, cada una de las Personas divinas imprime en la creatura racional su impronta característica. Dios Padre, en cambio, no actúa de una manera inmediata, sino por medio del Hijo en el Espíritu santo.

En la serie que iniciamos con el presente artículo nos ocupamos del aspecto más bien estático, indispensable a manera de presupuesto para entender el proceso que culmina en la santicación de la creatura racional: la comunicabilidad de la naturaleza de Dios dentro y fuera de la Trinidad.

No es nuestro objetivo inmediato demostrar que la naturaleza de Dios es ' comunicable ', tesis que fluirá fácilmente del análisis global, sino más bien familiarizarnos con las categorías teológicas del Alejandrino y con su impostación funcional, inquiriendo en los diversos estratos en que se verifica con propiedad un mismo concepto analógico a partir de Dios como principal analogado, con el fin de dar con el contenido nuevo de dicho concepto respecto del sentido vulgar y corriente o de su sentido filosófico contemporáneo.

En efecto, no solo en el Peri Archon — a raíz de un tratadito sobre Dios (Padre): De Deo = περὶ θεοῦ — sino también en el Comentario a Juan y en el Contra Celso, antes de decidirse a adoptar el término ' espíritu ' como término apto para designar la naturaleza de Dios, no obstante haberlo encontrado claramente explicitado en la Escritura (Jn 4,24), se ve precisado a purificarlo de todo género de corporeidad y materialidad y, como quien dice, a ' espiritualizarlo ', sirviéndose para ello de otras dos nociones predicadas también analógicamente de Dios, de por sí más inmateriales: Fuego (Hb 12,29) y Luz (1 Jn 1,5). De este modo, tomando como punto de partida el sentido corriente de ' espíritu vital ' que confiere la vida media e indiferente, asciende al sentido anagógico de ' Espíritu de Dios ' que confiere la misma Vida de Dios. La meta de ese estudio comparativo de las tres nociones es la superación del sentido filosófico y materialista del ' espíritu que lo pervade todo ' (πνεῦμα πάντα διῆκον) de la Estoa, para acercarse

(1) Este estudio será publicado en los Orientalia Christiana Analecta del Pontificio Instituto Oriental.

al sentido bíblico del Espíritu como dynamis de Dios que ya en ese eón inaugura la nueva Era, del Espíritu santo que se participa a la creatura racional, una vez purificada debidamente de todo lo corpóreo o pecaminoso, y le hace pregustar los dones escatológicos.

Igualmente, no es la vida media e indiferente ni la luz sensible o el ser creatural el elemento subyacente que se predica analógicamente de Dios y de la creatura santificada. El substrato que a manera de común denominador se realiza en ambos con propiedad es la Vida excelente y moralmente buena, la Luz noética que confiere la gnosis de los misterios de Dios, el Ser por antonomasia, trascendente.

Con todo, Dios y la creatura no poseen en un mismo grado el Ser, la Vida, la Luz, el Espíritu, en una palabra, la divinidad. Orígenes distingue adecuadamente, en tono polémico, por una parte la posesión *substancial* (οὐσιωδῶς) de la naturaleza divina — el Espíritu — que procede de Dios Padre, como de Fuente, se comunica al Hijo, como Mediador, y adquiere subsistencia independiente en el Espíritu santo, como Término del proceso intratrinitario, y por otra su participación *accidental* (συμβεβηκῶς) a los santos (1). Con ello rechaza de plano la consubstancialidad postulada — según él — entre Dios y los Pneumáticos por los sistemas gnósticos heterodoxos, determinante de la suerte privilegiada de los Espirituales por encima de los Psíquicos y de los Hílicos.

El Alejandrino no admite una comunicación (κοινωνία) plena de la naturaleza de Dios a la creatura, afirma en cambio que « se llega a los seres creados una cierta gloria de Dios y su potencia, así como una, por decirlo así, emanación de la divinidad » (2). Dios, merced a su absoluta trascendencia, no se comunica de un modo inmediato y directo. Orígenes se sirve de ciertas circunlocuciones (ὄνομα, χάρις, δόξα, δύναμις, ἀποῤῥοή, θεότης) (3) para

(1) *PA* I 2,4 (V 31,16-32,2); 5,3 (72,4-73,6); 5,5 (77,19-26); 6,2 (80,10-14); 8,3 (100,11-101,1); *In Ioh* II 18 [12] (IV 75,8-11); VI 6 [3] (114,22-115,20); *CC* VI 44 (II 114,18s).

(2) *PE* 23,5 (II 353,10-13): οἷς γὰρ οὐ κοινωνεῖ (ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ), αὐτοῖς δόξα τις θεοῦ καὶ δύναμις αὐτοῦ καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, ἀποῤῥοὴ τῆς θεότητος ἐγγίνεται αὐτοῖς.

(3) Véase p. e. *PE* 24,4 (II 355,9-17); 9,2 (319,28); *CC* VII 44 (194,25-195,8).

salvar por un lado la trascendencia de Dios y para expresar por otro una cierta degradación inherente a todo ser intermediario. Los santos por su parte participan de la divinidad del Padre mediante su unión por crasis con el Unigénito (1) — Autosabiduría, —Logos, —Vida, —Potencia, etc. — y con el Espíritu santo (2).

En cuanto al método a seguir, el propio Orígenes nos lo ha insinuado en diversas ocasiones. El Hijo — nos dice en un pasaje del Contra Celso, parafraseando Jn 1,18 (colacionado con Mt 11,27 y Lc 10,22) — es el único que conoce al Padre, por hallarse en su Seno, y que lo ha revelado a los hombres: « Ése discurriendo sobre la divinidad (θεολογῶν) anunció a sus discípulos más íntimos cuanto se refiere a Dios (τὰ περὶ θεοῦ). Nosotros, a partir de los vestigios de esa (enseñanza sobre Dios, diseminados) en las Escrituras, poseemos indicios suficientes para poder discurrir sobre Él (ἀφορμὰς ἔχομεν θεολογεῖν) » (3). Aduce a continuación los dos ' testimonia ' que de una manera más explícita nos revelan algo de la naturaleza de Dios: « Dios es Luz » (1 Jn 1,5) y « Dios es Espíritu » (Jn 4,24).

La ' teología ', enseñanza o reflexión sobre Dios y su naturaleza (4), presupone la ' revelación ' de Cristo. Persiguiendo en su obra literaria los principales testimonios bíblicos aducidos por el Alejandrino cuando intenta ' teologizar ' sobre Dios, trataremos de reconstruir su ' teología ' o discurso sobre la naturaleza de Dios (περὶ οὐσίας θεοῦ), explicitando sus propiedades más acusadas, cuales su comunicabilidad y su capacidad de ser hipostasiada en el Hijo y en el Espíritu santo, así como su aptitud para ser participada por la creatura.

(1) *CC* VI 48 (II 120,5-9); III 41 (I 237,7-10): del cuerpo y del alma del hombre Jesús; *ib.* 29 (226,13-18): de Jesús y de los que imitan su modo de vivir; *ib* 56 (251,13-15); *In Ioh* XIX 4 [1] (IV 302,7-303,9); *In Mart* 11 (I 11,15-18).

(2) *In Ioh* VI 22 [13] (IV 132,18); *CC* IV 37 (I 308,17-19).

(3) *CC* II 71 (I 193,13-18). Nótese la paráfrasis de ' ἐκεῖνος ἐξηγήσατο ' de Jn 1,18 por ἐκεῖνος θεολογῶν ἀπήγγειλε. Puede verse también *In Ioh* fg 13 (IV 495,20-25) y sobre todo XIII 21 (244,22-27).

(4) Sólo tardiamente pasará a designar ' la especulación sistemática sobre Dios '. Véase F. KATTENBUSCH, *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος* Darmstadt 1962 (reimpresión de ZThK 11 (1930), pp. 161-205), pp. 36 ss. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 ss, voces: θεολογέω, θεολογία.

I. – Consideraciones terminologicas previas a un tratado περὶ οὐσίας θεοῦ.

En sucesivos artículos nos proponemos desarrollar varios aspectos del pensamiento origeniano relativos a su teología negativa (apofática) y, sobre todo, a su teología positiva (katafática) acerca de Dios. La razón de ser de esta serie de artículos debe su origen al hecho que el propio Orígenes en repetidas ocasiones trata de adentrarse en la realidad óntica de Dios inquiriendo expresamente περὶ οὐσίας θεοῦ.

Al examinar más de cerca el alcance semasiológico de οὐσία, comprobamos que se trataba de un concepto sumamente polivalente, reflejo del eclecticismo filosófico del Alejandrino. Si bien para el objeto del presente estudio hubiera bastado centrar la atención en el sentido amplio de οὐσία, contenido en los pasajes en cuestión, pareció conveniente señalar sus principales direcciones semasiológicas y sobre todo su interferencia con el término φύσις.

1. – *Diversos significados del término* οὐσία.

En los pasajes origenianos en que se presentan los derivados de οὐσία, tales como οὐσιῶσθαι, οὐσιώμενος, οὐσιώδης, οὐσιωδῶς (1), está presente el sentido de ‘ substancia ’, predicado por Aristóteles de lo que subsiste por sí mismo en contraposición a lo que es accidental.

(1) He aquí algunas de estas formas derivadas de *ousia*: *In Eph.* fg 1,12-18 (JThS 3 [1902] 235): ἐὰν δέ τινι ἀπεμφαῖνον φαίνηται οὐσιῶσθαι λέγειν τὸ τοῦ θεοῦ θέλημα, ἐπιστησάτω εἰ μὴ ἡ δοκοῦσα ἀπέμφασις παραπλήσιός ἐστι καὶ ἐπὶ δυνάμεως θεοῦ καὶ σοφίας θεοῦ (...)· παραπλήσιος γάρ μοι δοκεῖ τυγχάνειν περὶ πάντων τούτων, ὡς οὐσιωμένων [illegible] τῷ μονογενεῖ λόγῳ; *ib* fg. 9, 11s (ib. 398): εἰ ὁ πατὴρ ὑποκειμένου καὶ οὐσιώδους ἐστὶ ‘ πατήρ ’, λέγεται δὲ καὶ ‘ τῆς δόξης πατήρ ’, δηλονότι ἡ δόξη ὑποκείμενόν τί ἐστι καὶ οὐσιωμένον; *In Ioh* VI 6 (IV 114,22s): ἡ αὐτοαλήθεια ἡ οὐσιώδης καί, ἵν’ οὕτως εἴπω, πρωτότυπος τῆς ἐν ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς ἀληθείας; *ib* II 18, [12] (75,8s): πᾶν ὁτιποτοῦν λογικὸν μὴ οὐσιωδῶς ἔχειν ὡς ἀχώριστον συμβεβηκὸς τὴν μακαριότητα; *CC* VI 44 (II 114,18s): οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν ὁμοίως εἶναι τῷ οὐσιωδῶς ἀγαθῷ ἀγαθὸν τὸ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ ἐξ ἐπιγενήματος ἀγαθόν.

En un determinado grupo de textos Orígenes adopta el sentido preconizado por Platón para designar la Realidad paradigmático-inteligible, lo óntico e incorpóreo (¹), en oposición al devenir del mundo sensible y corpóreo, al ser umbrátil e impropio (²). Téngase presente, sin embargo, que Orígenes sitúa el Mundo inteligible o Realidad superna en la Sabiduría personal de Dios, en el Unigénito, subrayando a la par la absoluta trascendencia de Dios Padre por encima incluso de la Ousià personificada en el Hijo (³).

Un tercer grupo de textos se inspira en el sentido materialista de los Estoicos. Para éstos la ousia primordial era la corpórea — siempre desde la perspectiva del Alejandrino — entendiendo por ousia el substrato primero no cualificado, receptivo de toda clase de cambios y mutaciones, según las cualidades que ulteriormente lo determinan (⁴). En este sentido viene a ser equivalente de 'materia primera' previa a la acción demiúrgica (⁵), de 'substancia material' contradistinta de sus cualidades (⁶).

Teniendo presente ese sentido material de ousia, podrá comprenderse la rotunda negativa de Orígenes, frente a los partidarios de la 'probole', a predicar de Dios la fórmula adoptada más

(¹) *PE* 27,8 (II 367,13s): ἡ μὲν κυρίως οὐσία τοῖς μὲν προηγουμένην τὴν τῶν ἀσωμάτων ὑπόστασιν εἶναι φάσκουσι νενόμισται κατὰ τὰ ἀσώματα.

(²) Véase màs adelante en II. 1.a) el texto de Platón, resumido por Celso.

(³) Platón situaba el Bueno más allá de la Realidad inteligible. Orígenes sigue en esto a su maestro, pero personifica el Mundo de las ideas en la Sabiduría, segunda Persona de la Trinidad.

(⁴) *PE* 27,8 (II 368,1-19): οὐσία ἐστὶν ἡ πρώτη τῶν ὄντων ὕλη, καὶ ἐξ ἧς τὰ ὄντα, ἢ (...) ἡ τὸ πρῶτον ὑπόστατον ἄποιον, ἢ τὸ προϋφιστάμενον τοῖς οὖσιν ἢ τὸ πάσας δεχόμενον τὰς μεταβολάς τε καὶ ἀλλοιώσεις (...) ἡ οὐσία ἐστὶν ἄποιός τε καὶ ἀσχημάτιστος κατὰ τὸν ἴδιον λόγον ... Puede verse lo que según Estobeo nos dice Zenón en *Stoicorum Veterum Fragmenta* I 87, así como R. Cadiou, *Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène*, *REtGrecs* 45 (1932), pp. 276 ss.

(⁵) *Sel in Gen* 1,12 (PG XII 48A): Dios, a diferencia de los artífices humanos, no necesita de una materia preexistente, sino que puede hacerla subsistir con tan solo un acto de su Querer: ᾧ γὰρ λόγῳ τὰς ποιότητας — κατὰ πάντας τοὺς πρόνοιαν εἰσάγοντας — τῷ ἰδίῳ λόγῳ οὐκ οὔσας, ὡς βούλεται εἰς διακόσμησιν τοῦ παντὸς ὑφίστησι τῇ ἀφάτῳ αὐτοῦ δυνάμει καὶ σοφίᾳ· τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ τὴν οὐσίαν, ὅσης χρῄζει, ἱκανή ἐστιν αὐτοῦ ἡ βούλησις ποιῆσαι γενέσθαι. Véase R. Cadiou, *Dictionnaires* 278.

(⁶) *In Ioh* fg 30 (IV 506,13-15).

tarde en Nicea ([1]): ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν υἱόν ([2]). La postura intransigente de Orígenes está motivada por el empleo que se hacía de dicha expresión en el lenguaje corriente, a fin de designar las generaciones animales, las cuales — según la fisiología del tiempo — se realizaban por partición y disminución de la ousia o substancia paterna ([3]). De ahí que les achacara a sus adversarios, que se servían de tal expresión para designar la generación eterna, de dividir la substancia de Dios.

No parece tener inconveniente, en cambio, en afirmar: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν ([4]). La razón de ese cambio de postura debe buscarse en el verbo que se predica del Hijo. En el primer caso resultaría que el Hijo procede por generación animal de la substancia corpórea de Dios; en el segundo caso se afirma que el Hijo unigénito recibe su ser inmediatamente (ἐκ) del Padre y sin intermediario alguno, a diferencia de las creaturas que vienen a la existencia por mediación (διὰ) del Logos.

2. – *Interferencia de οὐσία con φύσις.*

Quedan por examinar los dos sentidos básicos de ousia: uno, basado en el significado morfológico del término οὐσία, derivado del participio presente de εἶναι. traducido al latín por 'essentia' y al castellano por 'esencia'; otro; derivado de su interferencia con φύσις, traducible por 'natura' y 'naturaleza' respectivamente, ousia a saber en sentido amplio, considerando la esencia como principio de operaciones.

Cuando Orígenes manifiesta su propósito de tratar sobre la ousia de Dios, no intenta definir su esencia, sabedor de que es inefable ([5]), dada su extrema simplicidad, sino determinar la naturaleza — corpórea o incorpórea — del substrato divino a partir de los vestigios dejados en las Escrituras.

([1]) Véase A. ORBE, *Estudios Valentinianos* (sigla: EV), I/2, 679.

([2]) *In Ioh* XX 18 [16] (IV 351-4-14).

([3]) *Ib.* (6-8): οἱονεὶ μειουμένου καὶ λείποντος τῇ οὐσίᾳ ἣ πρότερον εἶχεν τοῦ θεοῦ, ἐπὰν γεννήσῃ τὸν υἱόν, ὡσεὶ νοῆσαι τις τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἐγκυμόνων. También PA I 2,6 (V 35,9-36,1); IV 4,1 [28] (348,15-349,7). Véase A. ORBE, EV I/2, 674-678. La misma expresión se encuentra ya en JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 128.

([4]) *In Ioh* fg 9 (IV 490,20-24).

([5]) Véase CC VI 65 (II 135,26-136,4).

En ciertos contextos, al referirse a la naturaleza corpórea e incorpórea, usa indistintamente los términos οὐσία y φύσις (en cierto modo también ὑπόστασις) (1). Lo mismo ocurre en los pasajes en que distingue nocionalmente entre la naturaleza primordial del Unigénito, presente en todos los seres racionales y en el universo, y el hombre de la Economía (Jesús) que asumió por nuestro bien (2). Algo parecido advertimos a propósito del cuerpo, en cuya substancia se convierte el pan 'substancial' de Mt 6,11, y a propósito de la naturaleza racional, alimentada por el Pan inteligible, sumamente acomodado a ella y connatural a su ousia (3). Nuestro modo de subsistir primordial lo recibimos desde un prin-

(1) *In Ioh* XX 18 [16] (IV 351,10s): Los herejes no pueden imaginarse ni en sueños siquiera φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον ... οὖσαν κυρίως οὐσίαν. Si comparamos este pasaje con la definición platonizante de ousia del *PE* 27,8 (II 367,13-16), parcialmente transcrita en la nota 1 de pág. 10, vemos por una parte que para Orígenes la naturaleza (φύσις) invisible e incorpórea es la realidad (οὐσία) por antonomasia, firme, inmutable e impasible; por otra, apenas si se distinguen los términos οὐσία, φύσις, ὑπόστασις. En el *In Ioh* XIII 61 [59] (IV 293,16-19) intercambia sencillamente los dos primeros: entre la naturaleza (φύσις) corpórea y la incorpórea no media ningún substrato (ὑποκείμενον) común, de ahí que ni siquiera nocionalmente podemos representarnos una οὐσίαν θνητὴν μεταβάλλουσαν εἰς ἀθάνατον, καὶ φύσιν φθαρτὴν ἐπὶ τὸ ἄφθαρτον. Puede verse así mismo *ib* XIII 21 (244,19ss) y lo que decimos más adelante a propósito del ὁμοούσιος

(2) Compárense los tres pasajes siguientes del *In Ioh*: *a*) I 28 [30] (IV 36,4-7): τὴν προηγουμένην τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως φύσιν (λέγεσθαι); *b*) II 35 [29] (94,13s): τὴν προηγουμένην αὐτοῦ (Χριστοῦ) ὑπόστασιν; *c*) VI 30 [15] (140,10-12): περὶ τῆς προηγουμένης οὐσίας Χριστοῦ.

(3) Uno de los desarrollos más interesantes relativos a la ousia es *PE* 27,7ss. Cuando intenta determinar el sentido del ἄρτος ἐπιούσιος, luego de constatar que el término ἐπιούσιος no aparece en la literatura profana ni en el lenguaje común (§ 7: 366,33-367,2), sino por vez primera en Mt y Lc, aduce Ex 19,5, en que aparece el término περιούσιος predicado del pueblo de Dios. En el primer caso se refiere al pan que se convierte en substancia (εἰς [ἐπὶ!] τὴν οὐσίαν); en el segundo, al pueblo que ha venido a ser dote de Dios (περὶ τὴν οὐσίαν) y que participa de ella. En el § 8 determina los dos sentidos fundamentales de οὐσία; platónico (véase la nota 1 de pág. 10 y arriba la nota 1) y estoico (véase la nota 4 de pág 10). En el § 9, en fin, propone un principio de interpretación: οὐσία debe entenderse en la misma línea que 'pan'; ahora bien, anteriormente se ha determinado ya que se trata aquí del Pan inteligible; en el mismo sentido, pues, deberá entenderse οὐσία: ἐπιούσιος τοίνυν ἄρτος ὁ τῇ φύσει τῇ λογικῇ καταλληλότατος καὶ τῇ οὐσίᾳ αὐτῇ συγγενής (369,18-20).

cipio, cuando fuimos ' hechos según la imagen de Dios ' (Gen 1,26), hechos partícipes de la naturaleza divina; con ocasión del pecado fuimos ' plasmados del polvo de la tierra ' (Gen 2,7) (1).

3. – *οὐσία como equivalente de ' esencia '*

Sin embargo, no siempre puede traducirse ousia por ' naturaleza ' o por ' substrato primero ' cualificable ulteriormente por medio de las cualidades individuantes. En los pasajes en que el Alejandrino, para zafarse de una interpretación modalista de la distinción Padre/Hijo, contradistingue expresamente ambas personas, afirma con toda claridad que el Padre y el Hijo difieren en ousia (2). En estos pasajes ousia cobra el valor morfológico de ' esencia ' en sentido estricto: el Padre y el Hijo difieren en esencia (3).

(1) En *In Ioh* XX 22 [20] (IV 355,9-13) οὐσία e ὑπόστασις aparecen como equivalentes: καὶ ἡμῶν δὲ ἡ προηγουμένη ὑπόστασίς ἐστιν ἐν τῷ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος· ἡ δὲ ἐξ αἰτίας (...) ἐπιλαθόμενοι τῆς ἐν ἡμῖν κρείττονος οὐσίας ... Igual fluctuación que la advertida en la nota 2 de pág. anterior.

(2) *PE* 15,1 (II 334,4s) *In Ioh* X 38 [22] (IV 212,13-16); I 24 [23] (29,17-31); II 2 (54,23-29); 23 [18] (80,1-4).

(3) H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, París 1955 (citado: *Théologie*), p. 103 — refiriéndose a los pasajes citados en la nota anterior — tan pronto se inclina a favor de la interpretación de G. BULL, *Defensio fidei nicenae* (PG XVII 1307D-1308D), según la cual οὐσία sería equivalente de ὑπόστασις o persona, como deduce (a mi modo de ver, equivocadamente) de la frase: ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους (*In Ioh* X 37 [21]: IV 212,14s), que Orígenes acusa a los modalistas de afirmar que entre el Padre y el Hijo no solo hay unidad de ousia, concedida por todos (!), sino también de substrato, negando así una distinción personal (καθ' ὑπόστασιν). La misma interpretación en O. DE URBINA, *El símbolo niceno*, Madrid 1947 (citado: *Símbolo*), p. 212: « Si no entendemos persona por οὐσία difícilmente se compagina esa afirmación... », y 213: « Con más exactitud escribe, aludiendo a los monarquianos, que éstos pretendían erróneamente ser el Padre y el Hijo uno, ' no solo en la esencia, sino en el sujeto ' ». Orígenes echa en cara a los modalistas de querer deducir del cotejo de 1C 15,15 con Jn 2,19 que el Padre y el Hijo no difieren *numéricamente*, sino que son una sola cosa no solamente en *ousia* sino también en *substrato*, y que por tanto difieren tan solo según algunas *epinoias* o nociones mentales pero no según la *hipóstasis*. Entre la distinción *modal* (en epinoia o de razón) y la distinción *personal* (numérica, de substrato o según la hipóstasis) media la distinción *esencial* (en ousia). Muy bien A. ORBE, *EV* I/1, 435-437.

Cada Persona divina posee su propia ousia o esencia. Mientras para el Alejandrino la distinción en ousia es mayor que la distinción modal o en epinoia, es inferior según él a la distinción en hipóstasis o numérica (1), ya que es posible que dos individuos posean ousias distintas, pero que subsistan en un mismo substrato (ὑποκείμενον). Tal es el caso del Padre y del Hijo en el momento anterior al nacimiento perfecto del Unigénito fuera del Seno paterno (2).

Orígenes, como muy bien señala A. Orbe, emplea categorías estoicas (3). Para que una ousia pase a ser subsistente (οὐσία ὑφεστῶσα), es necesario que debajo de (sub-) ella yazca un substrato, sobre el cual reposen (-stare) las propiedades (ἰδιότητες). Un mismo substrato puede comunicarse a dos o más individuos. El Substrato divino, el Espíritu (πνεῦμα), constituye el elemento subyacente tanto de la personalidad (supuesto) del Padre como de la del Hijo y del Espíritu santo. El Padre lo posee fontalmente, sin principio alguno; el Hijo por generación purísima, sin división alguna de la substancia paterna; el Espíritu santo, en fin, por mediación del Hijo, de un modo inefable.

(1) Además de la nota anterior, puede verse A. ORBE, *EV* I/1, 431-447. Menos logrado es el estudio de H. CROUZEL, *Théologie* 100-106. A modo de resumen de su encuesta, puede leerse en p. 104: « De cette étude du mot οὐσία il ne résulte qu'une grande confusion et les interprétations que nous avons données des textes aberrants peuvent paraître assez artificielles ». O. DE URBINA, *Símbolo* 210-214, señala repetidas fluctuaciones y aparentes contradicciones en la terminología origeniana. Termina así su encuesta: « Salimos de la lectura de Orígenes con un haz de textos, algunos de los cuales no se entienden sino como expresión de la unidad numérica, mientras otros parece no van más allá de la unión moral entre el Padre y el Hijo. Prueba de que la teología del Verbo no estaba aún bien asentada » (214). — Para no forzar su pensamiento, conviene no introducir nociones extrañas a su teología, tales como la unidad numérica de esencia o la unicidad de naturaleza. Para salvar la consubstancialidad o ' mismidad ' de naturaleza bastaba la posesión en común de un mismo *substrato*.

(2) Puede verse A. ORBE, *EV* II 104ss. En el estudio dinámico se desarollará ampliamente la distinción entre el ser ' Logos ' (como fruto de la concepción operada en el Seno paterno por el Querer de Dios) y el ser ' dios ' (como resultante de la unción del Unigénito con el Espíritu divino al nacer fuera del Seno paterno). Si bien Orígenes conoce la distinción entre λόγος ἐνδιάθετος y λόγος προφορικός (*CC* VI 65 : II 135, 19), jamás la predica del Logos personal de Dios.

(3) Puede verse A. ORBE, *EV* I/1, 444.

4. – *El compuesto ὁμοούσιος.*

El término ὁμοούσιος (de la misma naturaleza) no subentiende el sentido estricto de οὐσία como 'esencia' ni comporta la precisión tardía de 'identidad numérica de naturaleza'. En efecto, después de un examen detenido de los raros pasajes en que Orígenes emplea la expresión ὁμοούσιος, llegamos a la conclusión de que se predica de dos individuos o facultades anímicas que son 'connaturales' entre sí, es decir, que poseen 'una misma naturaleza' y por cierto que 'de una manera congénita'.

En su Comentario a Jn 4,24, con el fin de refutar la homogeneidad de naturaleza, propugnada por Heracleón (gnóstico valentiniano) entre Dios y los Espirituales, por poseer en común el mismo Espíritu-substrato (1), dice en primer lugar que es sumamente impío afirmar que quienes 'adoran a Dios en Espíritu' sean consubstanciales a la naturaleza ingénita y sumamente bienaventurada (2). Seguidamente, en un argumento «ad hominem» le acusa de impiedad e irreligiosidad, por sostener que la Samaritana, de naturaleza espiritual, a pesar de ser según ellos consubstancial a la naturaleza divina, había no obstante fornicado (3).

Indudablemente en ese pasaje ὁμοούσιος significa lo mismo que poseer substancialmente (οὐσιωδῶς) (4) la naturaleza divina,

(1) *In Ioh* XIII 25 (IV 248,28-249,13). — Heracleón interpreta el primer hemistiquio de Jn 4,24: «Dios es Espíritu», diciendo que es ἄχραντος καὶ καθαρὰ καὶ ἀόρατος ἡ θεία φύσις αὐτοῦ (248, 29s); del segundo hemistiquio: «Los (verdaderos) adoradores deben adorarle en Espíritu y en Verdad», deduce que καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ πατρὶ 'πνεῦμά' εἰσιν (249,1s).

(2) Respuesta de Orígenes: ἀσεβὲς ὁμοουσίους τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ παμμακαρίᾳ λέγειν εἶναι τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ θεῷ (249,5-7).

(3) Es absurdo decir τὴν Σαμαρεῖτιν πνευματικῆς φύσεως οὖσαν ἐκπεπορνευκέναι (...) πορνεῦσαι ἡ πνευματικὴ φύσις ὁμοούσιος οὖσα (249,8-11)!

(4) Véase la nota 1 de pág. 9. Orígenes niega rotundamente que la creatura racional pueda poseer 'substantialiter' la bienaventuranza. Así, en *PA* I 5,3 (V 72,4-25) hace ver el absurdo que se seguiría de admitir que los ángeles y demás virtudes excelentes poseyeran 'substantialiter' tales dignidades y glorias, puesto que, en consecuencia, debería admitirse lo mismo de las virtudes contrarias, con el consiguiente reproche contra el Creador que las hizo tales. La bondad se encuentra de un modo substancial en la Trinidad tan solo. Lo mismo en I 5,5 (77,19-78,5): en las creaturas la santidad 'accidens res est', de ahí que 'neque

el Espíritu substrato, o lo que es lo mismo, ser 'hijo de Dios' por naturaleza (φύσει) ([1]), ser congénito (συγγενές) a Dios ([2]). Hijo, según Heracleón, se dice con propiedad de aquel que lo es por naturaleza (φύσει), es decir, de aquel que ha sido engendrado por un genitor ([3]). Por consiguiente, continúa, mientras los Espirituales y los Terrenos son 'hijos naturales' (φύσει) de Dios y del Diablo respectivamente, los Psíquicos en cambio, de acuerdo con su condición natural, pueden a lo sumo llegar a ser 'hijos adoptivos' (θέσει) ya sea de Dios ya sea del Diablo, según su conducta sea loable o reprochable ([4]). La equivalencia de los términos οὐσία y φύσις aparece a todas luces.

En el mismo Comentario nos ha conservado un extracto del Comentario de Heracleón a Juan 8,44a, en el que éste entiende por 'padre' la naturaleza diabólica: de donde se sigue, deduce Orígenes, que según aquél hay hombres que son consubstanciales al Diablo, a saber, de una naturaleza distinta de la naturaleza propia de los Espirituales y de la de los Psíquicos ([5]) No es de extrañar, pues, continúa Heracleón a propósito del versículo 44b, que el Homicida del género humano posea por naturaleza la

---

substantialiter vel naturaliter esse aliquem inmaculatum neque substantialiter esse pollutum ». Algo parecido se afirma en *In Ioh* XX 24 [20] (IV 357,33-36) en términos equivalentes: si el diablo fuera de distinta naturaleza (οὐσίας ἑτέρας) que los otros racionales, redundaría en perjuicio del demiurgo que le asignó tal naturaleza (τῷ αὐτὸν οὐσιώσαντι καὶ δημιουργήσαντι). La que vendríamos a llamar Mentira personificada no es tal τῇ ὑποστάσει ἐκ κατασκευῆς,, sino que ha venido a serlo ἐκ μεταβολῆς καὶ ἰδίας προαιρέσεως. Usando de un neologismo — añade — puede decirse que ha sido naturalizada' (πεφυσιωμένον) (*ib* 21 [19]: 353,22-25).

([1]) *In Ioh* XX 33 [27] (IV 370,5-7): οἱ τὴν περὶ διαφόρων φύσεων εἰσάγοντες μυθοποιΐαν καὶ λέγοντες εἶναι φύσει καὶ ἐκ πρώτης κατασκευῆς υἱοὺς θεοῦ. También 371,7.

([2]) *Ib* (370,7): διὰ τὸ πρὸς θεὸν συγγενές.

([3]) *Ib* 24 [20] (359,21s): καὶ φύσει μέν, φησίν, ἐστὶν τὸ γεννηθὲν ὑπό τινος γεννητοῦ, ὃ καὶ κυρίως 'τέκνον' καλεῖται.

([4]) *Ib* (359,12-16).

([5]) *Ib* 20 [18] (352,20-35): Heracleón interpreta lo de 'ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου' de Jn 8,44 en el sentido de 'ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ διαβόλου'. indicando de este modo su naturaleza (φύσιν). De esto dednce Orígenes: νυνὶ δὲ δῆλός ἐστιν ὁμοουσίους τινὰς τῷ διαβόλῳ λέγων ἀνθρώπους, ἑτέρας — ὡς οἴονται οἱ ἀπ' αὐτοῦ — οὐσίας τυγχάνοντας παρ' οὓς καλοῦσι ψυχικοὺς ἢ πνευματικούς.

Mentira y que su ' padre ' — su naturaleza — sea también ' mentiroso ' [1].

Pero Orígenes no solo emplea el término ὁμοούσιος para designar la consubstancialidad de naturaleza entre Dios y los Espirituales o entre el Diablo y los Terrenos, afirmada por Heracleón en términos equivalentes [2], sino que en su refutación más directa del presupuesto gnóstico de una pluralidad y diversidad de naturalezas [3], hace recurso a la consubstancialidad de los cuerpos entre sí y de las facultades anímicas entre sí [4], para afirmar sin titubeos que no es posible que se den percepciones semejantes en individuos de distincta naturaleza (ἑτεροούσιοι), sino que precisamente se ha dado una pasión semejante, por ser ésta consubstancial al individuo a quien ha sobrevenido la pasión [5]. Ni admite siquiera que se pueda dar una pasión semejante en individuos que solo sean consubstanciales a medias (ὁμοούσιοι κατὰ μέρος), es decir, en individuos compuestos de dos ousias: una, por ejemplo, de naturaleza psíquica y otra de naturaleza espiritual [6]. Se refiere sin duda a la teoría gnóstica según la cual pueden cohabitar simultáneamente en un mismo individuo dos individuos de distinta naturaleza. Que nos muestren, dice, una naturaleza tal que posea unas facultades distintas de las tradicionales (entendimiento, reflexión, memoria, fantasía o imaginación) en los individuos que ellos dicen ser ' espirituales ' [7].

Así pues, ὁμοούσιος designa a individuos que son consubstanciales entre sí por el hecho de comunicar todos ellos de una misma

(1) *Ib* 28 [22] (365,8-15). Entresacamos del texto de Heracleón: ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως ἴδιον ἔχων τὸ ψεῦδος, φυσικῶς μὴ δυνάμενός ποτε ἀλήθειαν εἰπεῖν. De donde Orígenes: ἰδίως « πατὴρ αὐτοῦ » ἐκλαμβάνων τὴν φύσιν αὐτοῦ, ἐπείπερ ἐκ πλάνης καὶ ψεύσματος συνέστη.

(2) Obsérvese que Heracleón no emplea el término ὁμοούσιος y sí, en cambio, sus equivalentes: φύσει, ἐκ κατασκευῆς, ἐκ τῆς οὐσίας τινός, ἐκ τῆς αὐτῆς φύσεως.

(3) Se puede decir que en toda la obra origeniana está subyacente la refutación de ese principio gnóstico, denunciado generalmente con la fórmula estereotipada οἱ τὰς φύσεις εἰσάγοντες u otras equivalentes. Véase, por ejemplo, la nota 1 de la pág. anterior.

(4) *In Ioh* XX 24 [20] (IV 358, 1-10).

(5) *Ib* (358,13-17): διὰ τοῦτο παραπλήσιον γέγονεν τὸ πάθος, ἐπεὶ ὁμοούσιον ἦν τοῦτο ᾧ συμβέβηκε τὸ πάθος.

(6) *Ib* (358,17-19).

(7) *Ib* (358,19-23).

naturaleza, dotata de unas mismas facultades anímicas y principio de percepciones semejantes, y por poseer todos ellos dicha naturaleza de un modo congénito o connatural. De ahí que rehuse Orígenes predicar el término ὁμοούσιος de Dios y de los Espirituales, puesto que si bien éstos poseen también el Espíritu divino, no lo poseen en cambio por naturaleza (φύσει) sino por adopción (θέσει). De todas maneras no implica todavía el sentido restrictivo de 'igualdad numérica de naturaleza' que tomará después de Nicea [1].

En ese mismo sentido ha de entenderse el pasaje origeniano que Pánfilo nos ha conservado en su Apología de Orígenes [2]. Se trata de un pasaje perteneciente al Comentario de éste último a los Hebreos (perdido), en el que aparece inserta en la traducción latina de Rufino la palabra ὁμοούσιος [3]. El Padre y el Hijo son consubstanciales, por el hecho de que todo vapor (ἀτμίς) y toda emanación (ἀπόῤῥοια) es de la misma naturaleza que el cuerpo del cual procede, y que el Hijo por su parte es 'vapor de la potencia de Dios' y 'emanación purísima de la gloria omnipotente' (Sab 7,25), de donde se sigue que hay comunicación de substancia entre el Padre y el Hijo.

Téngase presente, sin embargo, que el texto origeniano nos ha llegado a través de una doble interpretación. Por una parte Rufino parafrasea el ὁμοούσιος τῷ πατρί en « id est, unius cum Patre substantiae », explicitando así la unicidad de substancia que en tiempos de Orígenes no estaba todavía sobreentendida en él. Pánfilo, a su vez, tiene como equivalentes el término ὁμοούσιος y

(1) H. Crouzel, *Théologie* 98 ss, afirma y sostiene que « Origène a vraiment tenu l'unité de la nature divine » (105); en nota cita a Tixeront, que defiende el consubstancial estricto en Orígenes. M. Werner, *Die Entstehung der christlichen Dogmas*, Stuttgart 1959 (citando: *Entstehung*) p. 597, se ve obligado a admitir que el ὁμοούσιος niceno sufrió posteriormente un cambio de significado (en el sentido de mismidad de naturaleza!), en virtud del renacer del sabelianismo a partir de la interpretación radical sostenida por los viejos homoousianos en el sentido de identidad numérica de naturaleza. O. de Urbina, *Símbolo* 215, opina por el contrario que los Padres de Nicea « no han expresado formal y directamente la unidad numérica de la substancia entre el Padre y el Hijo ».

(2) *Apol.* 5 (PG XVII 580C-581C). Puede verse H. Crouzel, *Théologie* 99; O. De Urbina, *Símbolo* 191; M. Werner, *Entstehung* 596.

(3) En la traducción rufiniana comparece *tres* veces: dos en el texto de Pánfilo y una en el de Orígenes.

la expresión ἐξ αὐτῆς τῆς οὐσίας. En efecto, habiéndose propuesto probar, según reza el subtítulo: « Quod ex Deo Patre natus est Filius et unius est cum Patre substantiae » (1), Pánfilo interpoló en el texto origeniano la claúsula: « sic et Sapientia ex eo procedens, ex ipsa substantia Dei generatur », gemela de la expresión con que más adelante opina poder sintetizar el pensamiento origeniano: « Satis manifeste, ut opinor, et valde evidenter ostensum est, quod Filius Dei de ipsa Dei substantia natum dixerit, id est, ὁμοούσιον, [quod (2) est, eiusdem] cum Patre [substantiae] (3). Prueba de ello es que al retroverter la frase presumiblemente interpolada o su gemela, nos encontraríamos con la fórmula rechazada expresamente por Orígenes en su Comentario a Juan (4), a saber: τὸν υἱὸν ἐξ αὐτῆς τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ γεγεννῆσθαι. Por crítica interna, además, se infiere que la presunta cláusula interpolada altera la construcción binaria de la frase, motivada por las dos expresiones sapienciales: ' vapor ' y ' emanación ' (5). Entre el Padre y el Hijo, pues, hay según Orígenes consubstancialidad de substancia, puesto que ambos poseen un mismo Espíritu. Sólo

(1) Retroversión: τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι καὶ ὁμοούσιον τῷ πατρὶ εἶναι.

(2) Hemos encerrado entre [ ] la paráfrasis rufiniana, a fin de que aparezca con más claridad que la frase en cuestión no es sino una explicación (nótese el id est) de la frase origeniana primigenia que podría retroverterse: τὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ εἶναι.

(3) Transcribimos a continuación el texto origeniano, para que el lector pueda formarse su propio juicio. Entre [ ] señalamos la presunta interpolación, entre ( ) la paráfrasis del traductor Rufino y entre ⟨ ⟩ el inciso ' et vapor ', reclamado por el contexto: « Vaporis enim nomen inducens, hoc ideo de rebus corporalibus assumpsit, ut vel ex parte aliqua intelligere possimus quomodo Christus, qui est Sapientia, secundum similitudinem eius ' vaporis ', qui de substantia aliqua corporea procedit, sic etiam ipse ut quidam ' vapor ' exoritur de ' virtute ' ipsius Dei; [sic et Sapientia, ex eo procedens, ex ipsa substantia Dei generatur:] sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis ' aporrhoeae ', esse dicitur ' aporrhoea gloriae omnipotentis pura ' quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre: ' aporrhoea ' enim ⟨et ' vapor '⟩ ὁμοούσιος vide⟨n⟩tur (id est, unius substantiae) cum illo corpore, ex quo est vel ' aporrhoea ' vel ' vapor ' » (581 BC).

(4) Véase más arriba, pág 10 s.

(5) A cada ' secundum similitudinem ' corresponde un ' sic '. El ' sic et Sapientia... ' no tiene correlativo.

tardíamente pasará a significar la 'unicidad de naturaleza' o igualdad numérica.

5. – *Determinación del sentido de 'naturaleza'*.

Aristóteles distingue en el libro segundo, párrafo primero, de su φυσικὴ ἀκρόασις (1), entre los seres que son tales por naturaleza (φύσει) y aquellos que lo son por otras razones. Los primeros son formados (μορφούμενα) por obra de la misma naturaleza (φύσει), los segundos son hechura (ποιούμενα) de la 'técnica' (τέχνη) o arte humana. La diferencia radical entre la φύσις y la τέχνη reside en el hecho de que la primera es por sí misma (καθ' αὑτό) y no de una manera accidental (κατὰ συμβεβηκῶς) principio y razon (ἀρχὴ καὶ αἰτία) de movimiento y de reposo en los seres en que radica; la segunda en cambio no posee en sí misma el principio (ἀρχή) de lo que se ha de realizar, sino en el 'arquitecto', y si bien en algún caso puede darse que coincida el 'arquitecto' con el objeto en que se termina la 'técnica', cual sería el caso de un médico que se aplicara a sí mismo el arte de la medicina y lograra la salud, sucede esto « per accidens » y no « per se », como en el primer caso. Puede ser incluso que la 'técnica' progrese en tal modo que condicione la naturaleza, de manera que ésta sin aquélla no pueda alcanzar su objectivo. M. Heidegger (2) plantea el caso de un médico que merced a los avances de la 'técnica' puede curar una enfermedad que hace quinientos años sería incurable, por el hecho de haber puesto de su parte los medios indispensables para que se produzca la salud.

Sin embargo, no debe exagerarse hasta afirmar con X. Zubiri (3) que en el momento en que la 'técnica' produzca 'artificialmente' la vida natural « la diferencia entre artefactos y entes naturales desaparece: nuestra técnica produce artificalmente entes naturales ». El optimismo de Zubiri es infundado, dado que la 'técnica', por muy avanzada que esté, no hace sino crear artificialmente en el laboratorio el ambiente requerido para que surja la vida, es

(1) *Physica* II 1 (192b 8-193b 21). M. Heidegger nos ha legado un manuscrito sobre ese párrafo, titulado: *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles Physik B 1* (*Il Pensiero* 3 [1948] 131-156; 265-289).

(2) O. c. 145.

(3) X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid 1963, pp. 84s.

decir, poner todos los medios indispensables — a la manera del médico moderno de que acabamos de hablar — para que 'naturalmente' se produzca la vida.

Podemos resumir cuanto antecede diciendo que ente 'natural', a diferencia del 'artefacto', es aquel que posee en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ) y por sí mismo (καθ' ἑαυτόν) el principio y la facultad de moverse (1). Entes de una misma 'naturaleza' son aquellos que poseen idéntico principio de movimientos 'autónomos', debido a que poseen idénticos componentes: una misma materia (ὕλη) subyacente y una misma forma (μορφή) formante (2). Aristóteles precisa todavía que la forma es más 'naturaleza' que la materia, puesto que un ente se dice que es tal más bien cuando está en acto (ἐντελεχείᾳ o ἐνεργείᾳ) (3), que cuando está tan solo en potencia (δυνάμει) (4).

Orígenes (5) clasifica en el Peri Archon los seres que se mueven (τὰ κινούμενα) — téngase presente que el movimiento (κίνησις) es lo más característico de la naturaleza de un ente (6) — según el modo cómo se mueven. Mientras que unos seres poseen en sí mismos (ἐν ἑαυτοῖς) la razón de su movimiento (ἡ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι), otros son movidos tan solo desde fuera (ἔξωθεν). Los primeros entran de lleno en la categoría de entes 'naturales' (φυόμενα), los segundos son 'llevados' (φορητά) solamente.

Una ulterior determinación de los seres que se mueven 'naturalmente' procede de la distinción entre el moverse desde dentro de sí mismos (ἐξ ἑαυτῶν) y el moverse por sí mismos (ἀφ' ἑαυτῶν). A la primera categoría corresponden los seres inanimados (τὰ ἄψυχα) que poseen dentro de sí la razón de su movimiento, es decir, que son movidos por la naturaleza (ὑπὸ φύσεως). Tales son los filones metalíferos, el fuego y probablemente las fuentes de aguas, pero sobre todo los vegetales (φυτά). A la segunda pertenecen los seres animados (τὰ ἔμψυχα), es decir, los seres que son movidos

(1) M. HEIDEGGER, o. c., 137-139. 144.

(2) Aristóteles define la naturaleza doblemente: de una parte como ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς, de otra como ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον (193a 28-31). Véase M. HEIDEGGER, o. c. 267 ss.

(3) M. HEIDEGGER, o. c., 276.

(4) ARISTÓTELES, o. c., (193b 6-8).

(5) *PA* III 1,2-3 [2] (V 196,3-198,2).

(6) M. HEIDEGGER, o. c. 265 s.

por un alma (ὑπὸ ψυχῆς), cuando se produce en ellos una imaginación (φαντασία) que les incita a un movimiento instintivo (ὁρμή). En algunos vivientes se da el caso incluso que su naturaleza imaginativa (ἡ φανταστικὴ φύσις) los mueve ordenadamente (τεταγμένως) a producir instintivamente una determinada obra.

Sin embargo, dentro de la categoría de los seres animados, hay algunos que además de la naturaleza imaginativa (πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει) poseen un logos o razón que sopesa las diversas imaginaciones aprobando unas y desaprobando otras: es el ser viviente racional (τὸ λογικὸν ζῷον). En la naturaleza del logos (razón) hay ' móviles ' (ἀφ-ὁρμαί) que nos impulsan al conocimiento del bien y del mal. Una vez haya discernido la razón entre el bien y el mal, tiene la facultad para elegir lo que le plazca. Si elige el bien, será elogiada; será declarada culpable en cambio si sigue el mal.

Orígenes nos ha conducido, después de habernos iniciado en las diversas especies del movimiento (κίνησις), al término que se había propuesto, a saber, que la naturaleza racional posee, por encima de la naturaleza imaginativa de los seres vivientes irracionales, la facultad de discernir y de escoger por sí misma (τὸ αὐτεξούσιον). Por otra parte, dentro del mismo tratado περὶ αὐτεξουσίου nos dice que Dios hizo la naturaleza ' mental ' (dotada de ' mente ') inmortal y afín a Él (ἄφθαρτον γὰρ φύσιν πεποίηκε τὴν νοερὰν καὶ αὐτῷ συγγενῆ) (1).

Por ' naturaleza mental ' no entiende exactamente lo mismo que por ' naturaleza racional ', sino que designa con ello la naturaleza racional cualificada por el Espíritu en orden a un conocimiento muy superior al discursivo, propio de la razón, a saber, en orden al conocimiento propio de la Mente (νοῦς) divina. El Alejandrino parte del presupuesto de que en la actual Economía Dios ha hecho a los seres racionales dotados de ' mente ', ' inmortales ' y ' afines ' a Él, para que en posesión de una misma naturaleza 'mental' puedan intuirle a la manera del Hijo unigénito, una vez convertidos también ellos en ' hijos de Dios '.

La naturaleza racional es la máxima expresión del movimiento ínsito en la creatura, la naturaleza ' mental ' en cambio trasciende el orden creatural para situarse en el orden divino. A la ' facultad de llegar a ser hijos de Dios ', ínsita desde un prin-

(1) *PA* III 1,13 [12] (218, 11s).

cipio en todos los seres racionales, respondieron éstos diversamente dando origen así a la pluralidad de especies (εἴδη) racionales. En la preexistencia no había sino una única naturaleza racional subyacente en todos con la cualificación excelente de ' mental '. Más tarde, en consonancia con la respuesta personal de cada uno, pasaron a ser unos ' vasos de honor ' y otros ' vasos de vituperio ' (1).

6. – *Ulterior determinación del sentido de ' naturaleza divina '.*

Cuando tratamos aquí de la ' naturaleza divina ' entendemos con ello ' el principio y la razón del movimiento divino ', es decir, aplicamos a Dios la noción aristotélica de φύσις, sabedores que tal ' naturaleza ' resulta no solo de una μορφή infinitamente superior al λόγος, máxima cualificación del movimiento ínsito en la creatura, sino también de una — llamémosla — ὕλη que no tiene en común con la ὕλη material más que el ser ' substrato ' (ὑποκείμενον) sobre el cual se graba la μορφή.

Si bien Orígenes emplea preferentemente categorías estoicas, en el caso presente los dos constitutivos de la φύσις aristotélica polarizan — como en su día el propio lector tendrá ocasión de comprobar en el estudio d i n á m i c o propiamente dicho — los respectivos campos de acción del Hijo y del Espíritu santo en orden a la deificación de la creatura, como resultante del diverso modo de proceder del Padre ambas Personas, al ' desdoblarse ' — por decirlo así — Dios.

Por otra parte, si bien los Espirituales, una vez ungidos con el substrato pneumático procedente del Espíritu santo y una vez informados con las formas excelentes del Unigénito, en su calidad de Sabiduría y Justicia de Dios, poseen en sí mismos y por sí mismos el nuevo principio de operaciones divinas, no lo poseen sin embargo por naturaleza (φύσει) sino por adopción (θέσει), ni

(1) *Ib* 22 [21] (239,3-8). En IV 4,9 [36] (362,3-363,3) nos dice que toda mente que participa de la Luz intelectual (νοητὸν φῶς!), es decir, de la naturaleza divina, es de la misma naturaleza (ὁμοούσιος! Rufino traduce ' unius naturae ' o bien ' unius naturae secum invicem uniusque substantiae ') que otra mente que participe de un modo parecido de la Luz intelectual. Es más, dado que participan de la naturaleza misma de Dios, se apropian los atributos divinos de incorruptibilidad, inmortalidad, eternidad.

tampoco de un modo substancial (οὐσιωδῶς) sino por participación (μετουσίᾳ) y de un modo accidental (κατὰ συμβεβηκός), de aquí que puedan perderlo y recuperarlo. Con todo ello no obsta para que en verdad se predique de ellos el concepto de ' naturaleza divina '. En efecto, una cosa es que no posean la naturaleza divina por efecto de una comunicación substancial y que no sean, en consecuencia, consubstanciales (ὁμοούσιοι) a Dios, y otra que, una vez en posesión de la naturaleza divina, después de haberla participado de una manera accidental, no posean en sí mismos (ἐν ἑαυτοῖς) y por sí mismos (καθ' ἑαυτούς) las mismas operaciones que se predican de Dios.

II. – Consideracion ' apofatica ' de la naturaleza de Dios.

Orígenes no puede considerarse como un representante insigne de la teología apofática. Cualquiera de los sistemas gnósticos contemporáneos está mucho más ' apofáticamente ' impostado que el suyo por lo que se refiere al Dios supremo. En sus repetidos ensayos, tendientes a ' teologizar ' sobre Dios inquiriendo en su naturaleza, parte siempre de las definiciones positivas de Dios contenidas en la Escritura. No obstante, no faltan en su sistema teológico tendencias claramente apofáticas. Sin pretender ser exhaustivos, ofrecemos a continuación sus dos expresiones más sobresalientes: la superación por parte de Dios de todo género de corporeidad y su omnímoda excelencia por encima incluso de lo conceptual y noético.

1. – *La trascendencia absoluta de Dios.*

a) *Dios está por encima de los inteligibles.*

En las expresiones que examinaremos a continuación, de cariz netamente filosófico, Orígenes depende fundamentalmente de Platón y, en concreto, de un pasaje ubicado en el libro sexto de la República. El texto de Celso (conservado por Orígenes) nos ofrece esquematizado un buen resumen de ese desarrollo. Después de examinar el texto de Celso y el pasaje más central de Platón, estableceremos una comparación entre éste último y la adaptación y sucesiva interpretación que del mismo nos ofrece el Alejandrino.

He ahí el resumen de Celso, tal como nos lo ha transmitido Orígenes:

«Realidad y Devenir (οὐσία καὶ γένεσις): lo inteligible y lo visible. Junto con la Realidad se encuentra la Verdad, junto con el Devenir el Error. La Ciencia por una parte se ocupa de la Verdad, mientras que la Opinión versa sobre su contrario. Lo que la intelección es para lo inteligible, lo es la vista para lo visible. Y al tiempo que la inteligencia conoce lo inteligible, el ojo (ve) lo visible. Así pues, lo que es el sol en el (mundo) visible, quien, si bien no es ojo ni vista, es causa sin embargo de que el ojo vea y de que la vista adquiera consistencia y de que los (seres) visibles sean vistos, de que todo lo sensible venga a la existencia e incluso para sí de que sea apercibido; de un modo parecido lo es Aquél (el Bueno) en el (Mundo) inteligible, quien, si bien no es ni inteligencia ni intelección ni ciencia, sin embargo es causa de que la inteligencia entienda y de que se dé la intelección y de que sea conocida por su causa la Ciencia, así como de que existan tanto los (seres) inteligibles como la misma Verdad y la misma Realidad, mientras que Él se encuentra por encima de todo y solo puede ser entendido mediante una determinada facultad inefable (καὶ νοητοῖς ἅπασι καὶ αὐτῇ ἀληθείᾳ καὶ αὐτῇ οὐσίᾳ τοῦ εἶναι (αἴτιος); πάντων ἐπέκεινα ὤν, ἀρρήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός)» (1).

Fácilmente se deslindan dos planos fundamentales: el Mundo inteligible o noético y el mundo sensible. En cada uno de ellos se encuentra una causa superior que los trasciende y los llama a la existencia: el Bien supremo, resp. el sol. Podemos ordenar las dos series que constituyen respectivamente el Mundo inteligible y el mundo visible, de menor a mayor, como sigue:

Inteligencia → intelección → Ciencia → Verdad → Realidad: mundo inteligible.
Ojo → vista → Opinión → Error → Devenir: mundo sensible.

οὐσία y ἀλήθεια por una parte, así como γένεσις y πλάνη por otra, se contradistinguen respectivamente de los seres inteligibles y de los seres visibles, pues representan para éstos el paradigma del cual participan. El Bien supremo, resp. el sol, está por encima no solo de los seres inteligibles, resp. de los seres sensibles y visibles, sino que trasciende incluso la Realidad misma y la Verdad, resp. el Devenir y el Error.

(1) *CC* VII 45 (II 196,19-197,3) = PLATÓN, *Rep.* VI (507-509).

Pero veamos como expresa P l a t ó n ese último pensamiento:

« El sol confiere a las cosas visibles no solo el que puedan ser vistas sino también el devenir, el crecimiento y el alimento, siendo así que él no es Devenir (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα). De la misma manera se dice que el (sumo) Bien confiere a los seres inteligibles no solo el que puedan ser conocidos sino también el Ser y la Ousia, siendo así que el Bien no es Ousia, pues la sobrepuja en dignidad y potencia encontrándose más allá incluso de la Ousia (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) » (¹).

O r í g e n e s recoge esta expresión y el esquema mental que comporta y personifica en el Hijo de Dios, Logos-Sabiduría, todo lo referente a la Ousia y a la Verdad. El Primogénito de toda la creación es la Ousia de todas las ousias y la Idea ejemplar de todas las ideas, es el Principio de cuanto existe, en una palabra: es el Mundo inteligible en el cual el Padre sintetizó todo su plan ordenado a la creación futura. Elimina en cambio lo que hace referencia al otro principio opuesto, al par Devenir/Error, por el mero hecho de considerarlo no ya como un principio distinto sino como una proyección necesaria del Mundo inteligible. En efecto, según Orígenes las Realidades inteligibles fueron creadas por Dios mediante su Sabiduría προηγουμένως, mientras que las realidades sensibles lo fueron tan solo παρακολουθητικῶς, puesto que fuera de la Trinidad no pueden existir creaturas inteligibles e invisibles que no sean sustentadas de alguna manera por un substrato material. Solo Dios puede subsistir primordial y substancialmente en un substrato espiritual.

En términos inspirados en Platón nos habla también Orígenes de dos planos — lo noético y lo sensible — por encima de los cuales se encuentra Dios:

« Es evidente, pues, que así como cada uno de nuestros miembros tiene una afinidad natural para con un determinado objeto (πρός τι πέφυκεν οἰκειότητα σῴζειν), por ejemplo: los ojos para con lo visible, los oídos para con lo audible; también la mente (tiene una afinidad natural) para con lo inteligible y para con Dios que está por encima de lo inteligible (οὕτω νοῦς πρὸς τὰ νοητὰ καὶ τὸν ἐπέκεινα τῶν νοητῶν θεόν) » (²).

(¹) PLATÓN, *Rep.* VI (509b 2-10).
(²) *In Mart* 47 (I 43,5-8).

La mente según Orígenes está destinada naturalmente no solo a conocer lo inteligible sino también a intuir a Dios. En su teología ' mente ' (νοῦς) es un estado superior al de ' alma ' (ψυχή); presupone que el logos individual esté ungido con el Espíritu santo.

b) *Dios (Padre) supera en dignidad y potencia la Ousia misma personificada en el Hijo unigénito.*

Pero Dios no es superior tan solo a lo inteligible sino también a la Ousia misma o Mente ejemplar, al Hijo unigénito. Orígenes se apropia la definición de Platón para escapar del antropomorfismo latente en algunas acusaciones de Celso. A una primera acusación responde simplemente que ninguno de los que están bien iniciados en el cristianismo ha dicho jamás que Dios tuviera forma o color (1). Pero ni siquiera tiene que ver nada con el movimiento, como sostenía Celso en su segunda acusación, ya que su naturaleza (φύσις) es sumamente estable y firme (2). La tercera echaba en cara a los cristianos el afirmar que Dios participa de ousia. Orígenes rechaza una tal paternidad. Por ' ousia' deberá entenderse lo mismo que entendía Platón en la República, a quien cita implícitamente, a saber: la Realidad suprema, contrapuesta al Devenir de los seres visibles. De donde viene a ser equivalente de las Realidades intelligibles, cuyo paradigma se encuentra en el Logos-Sabiduría.

He ahí la respuesta de Orígenes:

«Pero ni siquiera participa Dios de ousia. Más que participar es participado Él por otros, por aquellos que poseen ' el Espíritu de Dios ' (→. 1C 7,40). Tampoco nuestro Salvador participa de Justicia, sino que siendo Él la Justicia, es participado por los justos. Seria muy largo e indeciblemente difícil disertar sobre la ousia, sobre todo tratándose de la ousia por excelencia, estable e incorpórea (ἡ κυρίως οὐσία ἡ ἑστῶσα καὶ ἀσώματος). Primero habría que dilucidar si Dios está por encima de la ousia en dignidad y potencia (3), o bien si Él mismo

(1) *CC* VI 64 (II 134,15s).

(2) *Ib* (134,16-19).

(3) Koetschau, autor de la edición crítica del Contra Celso en el Corpus de Berlín, traduce en el tomo 53 de la Bibliothek der Kirchenväter (BKV) (Orígenes III), p. 184: «Ob Gott über die Wesenheit erhaben ist und durch Boten und Wunderkräfte die Wesenheit denen mit-

es o u s i a , siendo así que proporciona la o u s i a no solo a aquellos a quienes se la proporciona de acuerdo con su propio Logos sino también al mismo Logos (ἵν' εὑρεθῇ, πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὁ θεὸς μεταδιδοὺς οὐσίας οἷς μεταδίδωσι κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῷ ⟨τῷ⟩ λόγῳ (¹) ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία). En efecto, en el texto escriturístico relativo al Salvador: « El cual es Imagen del Dios invisible » (Co 1,15), se dice que es ' invisible ' por naturaleza, entendiendo por ' invisible ' lo mismo que incorpóreo. Hay que examinar también si no será mejor decir que el Unigénito y Primogénito de toda la creación es precisamente la Ousia de las (demás) ousias y la Idea (ejemplar) de las (demás) ideas y el Principio, y que su Padre y Dios está por encima de todo (ζητητέον δὲ καί, εἰ οὐσίαν μὲν οὐσιῶν λεκτέον καὶ ἰδέαν ἰδεῶν καὶ ἀρχὴν τὸν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ θεόν) » (²).

Lo que para Platón representaba el mundo de las ideas inteligibles, es para Orígenes el Mundo noético personificado en el Hijo de Dios unigénito, Imagen primogénita del Padre, Principio inmediato de toda la Economía, Idea ejemplar y Ousia paradigma de toda la creación (³), por su doble condición de Unigénito del

---

teilt, welchen er sie nach massgabe seines Wortes und durch sein Wort selbst gibt ». Opino que πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει no debe referirse a μεταδιδούς, sino a ἐπέκεινα. Véase G. Gruber, *ΖΩΗ. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, Munich 1962 (citado: *Zoe*), p. 100.

(¹) αὐτῷ λόγῳ no es un dativo instrumental, sino que está regido, al igual que el relativo οἷς, por el verbo μεταδίδωσι: Dios proporciona la ousia no solo a los seres logikoi sino al Logos en persona (quizás debería leerse: αὐτῷ ⟨τῷ⟩ λόγῳ). En la misma dirección Celso nos decía, resumiendo a Platón, que el Bueno es causa de que existan tanto los seres inteligibles como la misma Verdad y la misma Realidad. Muy bien G. Gruber, *Zoe* 100.

(²) *CC* VI 64 (II 134,24-135,11).

(³) En contra de lo que opina F. H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Berlín 1966 (citado: *Der ursprüngliche Sinn*), p. 24, n. 110, Orígenes no considera en *CC* VI 64 al Padre « als die eigentliche ἀρχή (...) und als die eigentliche ἰδέα ἰδεῶν ». Mientras que del Hijo, en cuanto que es Mediador de la creación, a lo sumo concede que « kann er in sekundären, abgeleiteten Sinn auch diesen als ἀρχή bezeichnen », y un poco más adelante: « In diesem abgeleiteten Sinn würde Origenes vom Sohne wohl auch οὐσία οὐσιῶν und ἰδέα ἰδεῶν aussagen können, obwohl mir Belege dafür fehlen ». Habida cuenta de la manera velada como suele presentar Orígenes sus soluciones o manifestar sus preferencias, no cabe la menor duda de que la última frase es una expresión auténtica de su pensamiento.

Padre y de Primogénito de todas las creaturas. En esto sigue muy de cerca la línea marcada por Filón (1). Orígenes da un paso más, al atribuir al Logos de Dios, Paradigma e Idea ejemplar del mundo, personalidad propia, distinta de la de Dios (2). Por lo que a éste se refiere afirma, en cambio, a fin de subrayar su absoluta simplicidad, que trasciende incluso la Ousia paradigmática.

Sin salirnos del *Contra Celso*, encontramos todavía otro pasaje donde se afirma algo parecido, subrayando y recalcando todavía más la simplicidad, invisibilidad e incorporeidad del Padre:

> « En efecto, cuando decimos que el Dios del universo es Mente o que está por encima de la Mente y de la Ousia, siendo así que es simple e invisible e incorpóreo (νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὅλων θεόν), queremos decir con ello que solo aquel que haya llegado a ser ' según la imagen ' de aquella Mente podrá comprender a Dios » (3).

(1) *De Opif mundi* 25: ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὅν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, οὗτος ἂν εἴη τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος. Prescindo de la corrección introducida por Cohn quien suprime el inciso τὸ παράδειγμα — ἰδεῶν, por considerarlo una glosa marginal de algún lector conspicuo, introducida más tarde en el texto filoniano (*I Prol.* XXXVIII). Filón induce a partir de Gen 1,27 que si el hombre, siendo así que es una parte tan solo, es imagen de la Imagen, con más razón lo será el mundo sensible tomado en su conjunto, cuyo paradigma e idea ejemplar-arquetipo se encuentra en el Mundo inteligible.

(2) *In Ioh* I 19 [22] (IV 24,7-10)· καὶ λεκτέον ὅτι ' κτίσας ', ἵν' οὕτως εἴπω, ἔμψυχον σοφίαν ὁ θεός, αὐτῇ ἐπέτρεψεν ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὖσι καὶ τῇ ὕλῃ <παρασχεῖν καὶ> τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἴδη, ἐγὼ δὲ ἐφίστημι εἰ καὶ τὰς οὐσίας. Por lo que hace a la identidad del Mundo inteligible con la Sabiduría personal de Dios, puede verse *In Ioh* XIX 22 [5] (323,33-324,11). El Alejandrino rechaza expresamente un mundo de las ideas puramente mental: « Ne forte aliquibus praebeatur occasio illius intelligentiae, qua putent nos imagines quasdam, quas Graeci ἰδέας nominant, adfirmare: quod utique a nostris rationibus alienum est, mundum incorporeum dicere, in sola mentis phantasia vel cogitationum lubrico consistentem » (*PA* II 3,6: V 122,1-4). Por otro lado, sobreinterpreta la doble partición de la Sabiduría en ' Sabiduría hermosa de las ideas ' y ' sabiduría práctico-apologética ', contenida en la carta VI de Platón a Hermeias, Erastos y Coricos (322de), predicándola respectivamente de la Sabiduría divina, consumación (τέλος) del alma, y de la sabiduría humana, palestra (γυμνάσιον) para la formación elemental del hombre (*CC* VI 12-13: II 82-83). Puede verse H. CROUZEL, *Origène et la Philosophie*, París 1962, p. 58 s.

(3) *CC* VII 38 (II 188,11-14).

En dos pasajes del *Comentario a Juan* había empleado ya una expresión parecida. En ambos modifica el ἐπέκεινα de Platón en ὑπερέκεινα. En el primero enumera las diversas teorías filosóficas formuladas por los filósofos griegos sobre la ousia de Dios, sin pronunciarse:

« Siendo así que son muchos los que han escrito con profusión sobre Dios y su ousia, de manera que, mientras unos se han atrevido a asignarle una naturaleza corpórea, si bien sutil y etérea, otros en cambio dicen que es incorpóreo, unos terceros en fin afirman que está por encima de la Ousia en dignidad y potencia (ὥστε τινὰς μὲν εἰρηκέναι καὶ αὐτὸν σωματικῆς φύσεως λεπτομέρους καὶ αἰθερώδους, τινὰς δὲ ἀσωμάτου, καὶ ἄλλους (1) ὑπερέκεινα οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει), es justo que también nosotros examinemos si encontramos suficientes indicios en las sagradas Escrituras para poder afirmar algo sobre la ousia de Dios » (2).

En el segundo pasaje recalca una y otra vez la necesidad de ascender a partir del conocimiento del Hijo, en cuanto Logos, Sabiduría y Verdad, a fin de llegar al conocimiento del Padre. Termina así ese desarrollo:

« Lo mismo dirás de la Verdad, pues no se da el caso de que uno entienda o contemple primero a Dios y luego a la Verdad, sino que primero (contempla) la Verdad, pasando de allí a contemplar intuitivamente la Ousia o la naturaleza de Dios que supera la Ousia en dignidad y potencia (ἐπὶ τὸ ἐνιδεῖν τῇ οὐσίᾳ ἢ τῇ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ <πρεσβείᾳ> φύσει τοῦ θεοῦ) » (3).

En ese primer intento de definir la naturaleza de Dios a partir de las categorías filosóficas que flotaban en el ambiente, prefiere Orígenes adoptar los términos negativos de la teología apofática y situar a Dios más allà de las categorías Mente, Verdad, Ousia, Idea, que reserva por otro lado para el Hijo unigénito.

(1) Leo ἄλλους con los Mss, en vez del ἄλλης conjeturado por Wendland, como también ὑπερέκεινα, en lugar de ὑπὲρ ἐκεῖνα, por exigencias de la frase. En los textos precedentes hemos encontrado una frase parecida. El texto que viene a continuación confirma esa lectura. Muy bien M. J. Denis, *De la Philosophie d'Origène*, París 1884, p. 77, n. 2.

(2) *In Ioh* XIII 21 (IV 244,19-24).

(3) *Ib* XIX 6 [1] (305,13-17). Teniendo presente que se trata de una frase estereotipada, inspirada en Platón, me he permitido modificar ligeramente el texto añadiendo ⟨πρεσβείᾳ⟩.

Esa tendencia a subrayar la trascendencia absoluta de Dios, incluso por lo que hace a la Ousia, se encuentra también en la Gnosis. Ousia comporta nocionalmente una cierta ' definición ' y ' delimitación ', inadmisible en Dios. De ahí que reserve este término para el Hijo, Imagen invisible pero comprensible del Dios invisible (1). De aquí pasa a ser equivalente de Sabiduría o Principio, de Idea ejemplar, de Mundo inteligible, de Realidad ' definida ' en orden a la Economía. Como se ve, se trata de los atributos del Hijo unigénito, quienes reflejan fielmente la complejidad y multiplicidad de la esencia del Hijo frente a la simplicidad de la esencia de Dios (2).

Dios Padre no tiene, hablando con propiedad, ni ousia ni forma o definición alguna: es absolutamente inefable. En esta perspectiva hay que interpretar las siguientes expresiones origenianas: *a*) el Padre, en cuanto Dios, se encuentra más allá de la Ousia y es superior a ella en dignidad y potencia, al tiempo que el Hijo es la Ousia paradigmática; *b*) Dios es superior a la Vida, substantivada en el Hijo, la Autozoe (3); *c*) Dio es Luz sin

(1) Véase el estudio comparativo, realizado por A. ORBE, *EV* I/1, 411-430, de la fórmula de Tolomeo: ' Imagen visible del Dios invisible ' con la fórmula de Orígenes, al parecer contradictoria: ' Imagen invisible del Dios invisible '. Según Orbe apenas si ambas fórmulas difieren substancialmente. Puede verse también *EV* I/2, 655ss.

(2) La absoluta simplicidad de Dios es afirmada frecuentemente. Uno de los mejores desarrollos origenianos es el de *PA* I 1,6 (V 21,10-22,3): " Non ergo corpus aliquod aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex (...) ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς, et Mens ac Fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est (...). Natura illa simplex et tota Mens... » Los Estoicos, dice en el *CC* IV 14 (I 284,26-28), no pueden declarar τὴν φυσικὴν τοῦ θεοῦ ἔννοιαν ὡς πάντη ἀφθάρτου καὶ ἁπλοῦ καὶ ἀσυνθέτου καὶ ἀδιαιρέτου. El Hijo, a diferencia del Padre, tiene una ousia muy compleja, de ahí los muchos Bienes, denominaciones o epinoias con que Orígenes intenta definir su persona. Un ejemplo, procedente del *In Ioh* I 20 [22] (IV 24,23-26): ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντα ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν· ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλὰ (...) πολλὰ γίνεται ἢ καὶ τάχα πάντα ταῦτα, καθὰ χρῄζει αὐτοῦ ἡ ἐλευθεροῦσθαι δυναμένη πᾶσα κτίσις. Puede consultarse H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, Berlín-Leipzig 1932, pp. 65s; J. DANIÉLOU, *Origène*, París 1948, pp. 254 s; A. ORBE, *La Epinoia*, Roma 1955, p. 18; *EV* I/1, pp. 441-443.

(3) *In Mt* XII 9 (X 82,25-83,25); *In Ioh* XIII 3 (IV 229,7-10). Véase G. GRUBER, *Zoe* 105 s.

Tinieblas e inaccesible por definición, mientras que el Hijo, si bien habita también Él en la Luz inaccesible, es la Luz noética que se ha hecho accesible a la mente (1).

2. – *La suma incorporeidad de Dios.*

a) *La incorporeidad de Dios, cuestión todavía no definitivamente zanjada.*

Dentro del sistema origeniano es de capital importancia la cuestión de si la naturaleza divina es corpórea o incorpórea. Para su gnoseología la incorporeidad es un presupuesto ineludible. Ahora bien, si tenemos en cuentra que por aquel entonces no se trataba ni mucho menos de una verdad adquirida, sino que pululaba más bien en el ambiente filosófico-religioso la tendencia contraria de atribuir a Dios una cierta corporeidad, comprenderemos el esfuerzo notable realizado por Orígenes para extirpar de raíz una tal opinión. Opinión divulgada por cierto no tan solo en algunas escuelas filosóficas, en la Estoa por ejemplo (2), sino también entre los cristianos, ya sea en algunas sectas heréticas, como los antropomorfitas (3) y los partidarios de la probole (según Orígenes) (4), ya sea entre

(1) *In Ioh* II 26 [21] (IV 83,25-31).

(2) *In Ioh.* XIII 21 (IV 245,1-12); *In Rom* III 1 (*PG* XIV 927B); *CC* I 21 (I 72,12-18).

(3) *PA* II 4,3 (V 130,3-26). Véase H. Crouzel, *Théologie* 154 s; Huetius, a propósito del *In Ioh* XIII 21 (*PG* XIV 433, n. 63).

(4) *PA* I 2,6 (V 35,9-15): "Observandum namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsi depingunt, ut divinam naturam in partes vocent et Deum Patrem quantum in se est dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari non solum extremae impietatis sit, verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino vel ad intelligentiam consequens, ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intelligi. Toda prolación (προβολή) tiene para Orígenes un matiz de corporeidad: véase, por ejemplo, *PA* IV 4,1 [28] (V 348,6-349,9), del cual se ha conservado en griego la frase: εἰ γὰρ πρόβλημά ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ γέννημα ἐξ αὐτοῦ, ὁποῖα τὰ τῶν ζῴων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβαλόντα καὶ τὸν προβεβλημένον. Véase así mismo lo dicho más arriba (p. 6) a propósito de un pasaje del *In Ioh* XX 18 [16] (IV 351-4-11) en que se rechaza expresamente la fórmula que logrará imponerse más tarde en Nicea. A. Orbe, *EV* I/2, 674-678, dedica a Orígenes un apartado bajo el subtítulo ' eclesiásticos adversos a la probole '.

los simples fieles, sin duda por influjo de una interpretación demasiado literal de las manifestaciones de Dios contenidas en las sagradas Escrituras.

Advirtamos en primer lugar que entre los primeros principios de la fe (ἀρχαί) no se encontraba todavía de una manera manifiesta y con carácter obligatorio el dogma de la incorporeidad de Dios. Precisamente al enumerar en una especie de prefacio a su *Tratado sobre los Principios elementales de la fe cristiana* — conocido vulgarmente con el nombre de Peri Archon (περὶ ἀρχῶν) o De Principiis — las verdades o artículos fundamentales contenidos en la predicación apostólica de una manera manifiesta, concede:

« Apellatio autem ἀσωμάτου — id est incorporei — non solum apud multos alios, verum etiam apud nostras Scripturas inusitata est et incognita (...). Quaeremus tamen si vel alio nomine res ipsa, quam graeci philosophi ἀσώματον — id est incorporeum — dicunt, in sanctis Scripturis invenitur. Deus quoque ipse quomodo intelligi debeat requirendum est, corporeus et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturae quam corpora sunt, quod utique in praedicatione nostra manifeste non designatur. Eadem quoque etiam de Christo et de sancto Spiritu requirenda sunt, sed et de omni anima atque omni rationabili natura nihilominus requirendum est » (1).

En efecto, aun cuando no aparezca en la Escritura el término filosófico ' incorpóreo ' (ἀσώματος), comparece en cambio su equivalente ' invisible ' (ἀόρατος) (2). En dos pasajes por lo menos distingue con esmero entre ' lo que no se ve ' (2C 4,18) pero que por naturaleza está destinado a ser visto con los sentidos, y ' lo invisible ' (Co 1,16) que no puede ser visto con los ojos sensibles, debido a su naturaleza incorpórea (3).

(1) *PA* Praef 8s (V 14,14-18; 15,20-27).

(2) *Ib* IV 3,15 [27] (347,11-17); *In Ioh* XIII 22 (IV 246,4s).

(3) *PA* II 3,6 (V 124, 19-25): « Ea namque quae sunt invisibilia, non solum non videntur, sed ne naturam quidem habent, ut videri possint, quae Graeci ἀσώματα,, id est incorporea, appellarunt; haec autem, de quibus Paulus dixit: « Quae non videntur » (2C 4,18), naturam quidem habent, ut videri possint, nondum tamen videri ab his, quibus promittuntur, exponit ». Orígenes se sirve en el Peri Archon de la distinción paulina entre τὰ μὴ βλεπόμενα y τὰ ἀόρατα para designar respectivamente la naturaleza de los cuerpos espirituales y la de los seres inteligibles: I 6,3-4 (84-85); II 3,6 (124,8-25); 11,7 (191,14-17); III 6,4 (285,14-29). En cambio, en los tratados posteriores usa indistintamente ambas expresiones como

b) *Los seres logikoi, ' hechos según la Imagen de Dios ', son también ellos primordialmente incorpóreos.*

No solo la naturaleza de Dios y, por ende, la de su Imagen es incorpórea. También la naturaleza de los seres logikoi es primordialmente incorpórea. Digo ' primordialmente ' (προηγουμένως), ya que en razón de su creaturalidad y contingencia resultante, los logikoi deben usar de los cuerpos, sea cual fuere la cualidad de los mismos, a diferencia de la Trinidad que es totalmente incorpórea (1). De ahí la conocida distinción origeniana entre la naturaleza racional o logike, creada προηγουμένως, y la naturaleza somática de los cuerpos, formada ἐπ- o παρακολουθητικῶς (2).

Por consiguiente, no solo Dios es invisible e incorpóreo, sino también su Imagen, el Logos-dios, y las ' imágenes ' de esta Imagen, los logikoi. Es éste uno de los puntos cardinales del sistema origeniano: el ' según la imagen ' (κατ' εἰκόνα), por ser por definición una reproducción de la Imagen (εἰκών) del Dios invisible (ἀόρατος), es también él incorpóreo e invisible (3). De otro modo debería admitirse que Dios es ' cuerpo ', lo cual es a todas luces absurdo (4).

De esto se deduce que el κατ' εἰκόνα, dada su incorporeidad, no puede ' existir en ' (ἐνυπάρχειν) el cuerpo ni tan solo en el

---

sinónimas. De todos modos, en el fragmento 13 del *In Joh* (IV 494, 25-495,6), se ha conservado en griego la misma distinción, sin referirse sin embargo a 2 C 4,18: τὰ ὑποκείμενα τῷ νῷ καὶ τὰ ὑπὸ τούτου θεωρούμενα ἀόρατά φαμεν, οὐ τῷ μὴ ὁρᾶσθαι ἀλλὰ τῷ μὴ πεφυκέναι βλέπεσθαι. οὐδὲν γὰρ τῶν σωμάτων ἀόρατον, κἂν ἔξω ποτὲ τυγχάνον τῆς ὄψεως μὴ ὁρᾶται.

(1) *PA* IV 3,15 [27] (V 347,16-22); I 7,1 (86,5-8; 18-21); *CC* VII 32 (II 182,31-183,8). — El problema de la habitud de la naturaleza corpórea con la naturaleza racional según Orígenes dará todavía mucho que hablar. No creo que las conclusiones de F. H. KETTLER, *Der ursprüngliche Sinn* 22-29, sean irrebatibles. Espero poderme ocupar de ese asunto con más amplitud en un próximo artículo.

(2) *PA* I 2,2 (V 30,2-4), colacionado con *CC* V 39 (II 43,22-26) y *PE* 27,8 (II 367,13s); *PA* II 2,2 (112,18-20).

(3) *In Ioh* I 17 [19] (IV 22,19-25); *In Lc* fg 186,26s (IX 306). Los dos pasajes más importantes son *CC* VI 63 e *In Gen* h I 13 (véanse las notas siguientes). Orígenes se inspira en FILÓN, *De Op. mundi* 134.

(4) *CC* VI 63 (II 133,23-134,1); *PA* I 2,6 (V 34,8-18); *In Gen* h I 13 (VI 15,14-17).

compuesto cuerpo-alma, sino en el alma (1). Consiste en el 'hombre interior', destinado desde un principio a adquirir los caracteres de Dios y, en consecuencia, la 'semejanza' perfecta (2). No es propiamente el alma, en cuanto elemento del compuesto humano, sino el alma lanzada dinámicamente — virtualmente al menos — a la adquisición de la virtud (3).

No basta, sin embargo, para poder alcanzar la contemplación de Dios, que el alma racional sea incorpórea. Tanto incorporeidad como invisibilidad son conceptos negativos. No poseen el mismo grado de incorporeidad la naturaleza racional (λογική) que la espiritual (πνευματική).

Donde más claramente se puede percibir la diferencia es en el conocimiento. Mientras el conocimiento propio de los seres racionales es discursivo y tiene como término del proceso discursivo el discurso (λογισμός); el conocimiento divino es intuitivo y tiene como término la Ciencia (γνῶσις). Ambos son inmateriales, pero no en el mismo grado. El primero no puede prescindir del conocimiento sensible, el segundo en cambio es absolutamente inmaterial. Pata que la creatura racional pueda alcanzar el conocimiento de Dios es preciso que supere todo lo sensible y que se purifique de todo lo pecaminoso que grava la mente, así como la enfría y materializa. La razón de esta diferencia radica en la incorporeidad suma (ἀσωματότης) de Dios (4), es decir: en su carencia absoluta, por una parte, de cuanto dice relación con la materia corpórea y,

(1) *CC* VI 63 (II 133,17-134,3); VIII 49 (265,2-6); *In Gen* h I 13 (VI 15,7-14); *Sel in Gen* 1,26 (*PG* XII 93A-96B). Véase H. CROUZEL, *Théologie* 155 s.

(2) *CC* VI 63 (II 134, 3-9); *In Gen* h I 2 (VI 3,5-13); 13 (17,16-20); *Sel in Gen* 1,26 (*PG* XII 96A): ἡ γὰρ γνωστικὴ δύναμις ἡ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, κριτική τε καὶ εὐποιητική, δικαιοπρακτική τε καὶ ἐρρωμένη καὶ ἁπαξαπλῶς παντὸς καλοῦ ἐπιτελεστική, κατ' εἰκόνα ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγόνασιν αὐτῷ.. Véase H. CROUZEL, *Théologie* 156 ss.

(3) *CC* VI 63 (II 134,5-9); VII 66 (216,8-10). Véase *PA* IV 4,10 [37] (V 363,14-29); *PE* 22,4 (II 348,18-24); *In Lev* h IV 3 (VI 318,3-18).

(4) *CC* VI 69 (II 139,10-14): ἀλλὰ καὶ ὁ θεὸς καθ' ἡμᾶς τῷ μὲν μὴ εἶναι σῶμα ἀόρατός ἐστιν· τοῖς δὲ θεωρητικοῖς καρδίᾳ θεωρητός, τουτέστι νῷ, καρδίᾳ δὲ οὐ τῇ τυχούσῃ ἀλλὰ τῇ καθαρᾷ. οὐ γὰρ θέμις μεμολυσμένην καρδίαν ἐνορᾶν θεῷ, ἀλλὰ δεῖ καθαρὸν εἶναι τὸ τοῦ καθαροῦ κατ' ἀξίαν θεωρητικόν. *In Ioh* fg 13 (IV 495,8-16): οὐδὲ γὰρ αἱ ἀνωτάτω δυνάμεις θεὸν ὁρῶσιν, οὐ διὰ τὴν σφῶν ἀσθένειαν ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἀσωματότητα, ἀλλ' οὐδὲ νῷ ὁρατός ἐστιν ἁπλῶς, ἀλλὰ τῷ πάσης ἀγνοίας καὶ κακίας καὶ ὕλης ἀπηλλαγμένῳ.

por otra, en la posesión plena y substancial del Espíritu que muy bien podríamos llamar ' Materia espiritual ' (1). Supuesta esta bivalencia de la ' materia ', no le basta al logos individual haber alcanzado la purificación que apuntamos, se requiere que sea ungido con el Espíritu divino. A partir de ese momento puede lanzarse a la adquisición de la perfección, cuya meta es la contemplación de Dios, primero en su Imagen, luego — en el momento del Fin definitivo — ' cara a cara '.

La teología espiritual de Orígenes es espontáneamente ' económica '. Considera el hombre en su devenir ' histórico ' y en su retorno ' suprahistórico '. En un principio Dios creó por igual todos los seres racionales ungiéndoles inicialmente con su Espíritu, en el estado de ' mentes ' (νόες) (2). Al apartarse de Dios por un pecado ' preexistente ', se ' enfriaron ' diversamente pasando algunos de ellos à constituir la categoría de ' almas ' (ψυχαί); sus cuerpos se ' materializaron ' en la misma proporción (3).

En su estado actual, el ' hombre ' — compuesto, debido a su defección, de ' alma ' y cuerpo materializado — no puede contemplar sin más a Dios, si bien continúa positivamente inclinado a la contemplación por no haber revocado Dios su Plan primitivo. Para poder alcanzarla, debe purificar su mente — la parte excelente del alma destinada a contemplar a Dios — removiendo la Tierra que había obstruido el Pozo de la Gnosis (4). Conforme

(1) Véase, entre tanto, *In Ioh* II 10 [6] (IV 65,26-31); XX 16 [14] (348, 1-12).

(2) *In Ioh* I 17 (IV 21,12-15): καὶ ἀναγκαῖον ἐπιστῆσαι εἰ ἄϋλον πάντῃ καὶ ἀσώματον ζωὴν ζώντων ἐν μακαριότητι τῶν ἁγίων, ὁ καλούμενος δράκων ἄξιος γεγένηται, ἀποπεσὼν τῆς καθαρᾶς ζωῆς, πρὸ πάντων ἐνδεθῆναι ὕλῃ καὶ σώματι. Véase también *ib* XX 22 [20] (355,9-17) e *In Lc* fg 168,1-3 (IX 296) — perteneciente a la h XXXIV. Con todo, cuando habla de lo ' material ' y ' corpóreo ' Y cuando habla de lo ' inmaterial ' e ' incorpóreo ' no lo entiende Orígenes en dichos contextos en sentido corriente, sino en sentido despectivo, resp. excelente, según el estado a que se refieran.

(3) El νοῦς pasó a ψυχή y, en consecuencia, el σῶμα πνευματικόν pasó a σῶμα ψυχικόν: *PA* II 8,3 (V 156,13-158,2; 158,17-159,2; también 161,6-8, procedente de JERÓNIMO, *Ep ad Avit* 6). Puede verse F. H. KETTLER, *Der ursprüngliche Sinn* p. 29, n. 115.

(4) Puede verse la *hom XIII In Gen* (por entero), titulada: « De puteis, quos fodit Isaac, et repleti sunt a Philistinis » (VI 113-121), sobretodo cuando expone el sentido ' moral ' (o individual): § 3 (118,16-28) y § 4 (119,15-27). En un mismo individuo pueden coexistir dos ' imagenes ',

se vaya ' desencarnando ' su logos personal, se divinizará paulatinamente e irá adquiriendo las ' formas ' superiores y nobles del Logos-dios, alcanzando entonces el conocimiento de la Imagen de Dios.

El último estadio de la Economía se caracterizará por la sumisión al Padre de todos los seres racionales junto con Cristo, una vez le hayan sido sometidos a éste salvíficamente todos sus enemigos. En el momento en que el Hijo entregue el reino a Dios, pasará a ser Dios Todo en todos los racionales. Entonces adquirirán éstos el conocimiento intuitivo del Padre (1). Prerrequisito para ese estado de suma bienaventuranza es la resurrección de los cuerpos, para que, una vez ' espiritualizados ', no obsten ya — ni siquiera remotamente — a la unión definitiva del alma con Dios, Espíritu purísimo.

J. Rius Camps

la del Celeste y la del Terreno, siendo así que según el Alejandrino el κατ' εἰκόνα no desaparece jamás, por muy grave que sea el pecado cometido. En efecto, el ' según la Imagen ' representa su hipóstasis primordial (ἡ προηγουμένη ὑπόστασις), mientras que la ' imagen del Terreno ' (hecha del polvo de la tierra) representa tan solo una hipóstasis sobrevenida a raíz de la transgresión (ἡ ἐξ αἰτίας ὑπόστασις): *In Ioh* XX 22 [20] (IV 355,9-17). En consecuencia, en *ib* 25 [21] (362,1-3) se ha de leer: ἀποθνήσκων δὲ καὶ ἀναιρούμενος ὑπὸ τοῦ ἀνθρωποκτόνου, ἅμα τε συνέχει τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα καὶ ἀναλαμβάνει τὴν τοῦ χοϊκοῦ καὶ νεκροῦ, desestimando la negación ⟨οὐ⟩ añadida por V antes de συνέχει y aceptada por Preuschen. La correlación ἅμα τε . . . καὶ expresa precisamente la presencia simultánea de las dos ' imágenes ', resp. ' hombres '. H. Crouzel, Théologie 208 ss, viene a reducir esa presencia del ' según la imagen ' en el pecador a un deseo ineficaz, a una nostalgia, que mantiene en el espíritu humano una división interior. No creo, sin embargo, que un puro deseo ineficaz dé razón suficiente del contenido positivo del ' según la imagen ', testimonio permanente — no obstante haya mediado el pecado — de la elección de Dios jamás revocada. Junto con el ' espíritu que hay en el hombre ' constituye la potencia excelente, de por sí eficaz (véase la nota 2 de pág. 35) para producir el bien. La temporal ineficacia se debe a un factor externo al κατ' εἰκόνα, a saber, a la Tierra con que ha quedado recubierto por culpa del pecado.

(1) Puede consultarse a ese respecto la tesis doctoral de M. Eckart, *Das Verständnis von 1 Kor.* 15.23-28, de la cual se ha publicado una excerpta en Augsburgo 1966.

La chronique brève de 1352

Texte, traduction et commentaire (*)

Quatrième partie: de 1348 à 1352 (fin)

---

50 6856/1348 (ind. 1) VIII. 16 – 6857/1348 (ind. 2) X.1

Αὐγούστῳ ιϛ', ἰνδικτιῶνος α', ἔξω ὄντων τῶν βασιλέων, ἐποίησαν 21
οἱ Γαλατιῶται μάχην μετὰ τῆς Πόλεως. καὶ ἦλθον καὶ ἔκαυσαν τὴν
βασιλικὴν πόρταν ὅλην. ἔκαυσαν δὲ καὶ εἰς τὴν Ἁγίαν Θεοδοσίαν δύο
κάτεργα βασιλικά. ἔκαυσαν δὲ καὶ τὸ πέραν ὅλον, καὶ ἐποίησαν καὶ
ἄλλην φθορὰν οὐκ ὀλίγην.

51 6857/1348 – 1349 (ind. 2) X.1 – III.5-6

Ὀκτωβρίῳ α', ἰνδικτιῶνος β', ἦλθον οἱ βασιλεῖς ἐκ τοῦ Διδυμο- 21
τείχου καὶ εὗρον τὴν μάχην τοῦ Γαλατᾶ. ἐποίησαν δὲ στόλον μέγα,
καὶ τῇ δ' τοῦ Μαρτίου τῆς αὐτῆς β' ἰνδικτιῶνος ἐξῆλθεν ὁ ἡμέτερος
f. 177v *στόλος // ἐκ τοῦ Κοντοσκαλίου. ἐρχόμενοι δὲ ἔδωκαν ἔξω εἰς τὴν Ἑβραίαν*
καὶ ἀπεπνίγησαν ἐν τοῖς ὕδασιν, γενομένης τοιαύτης συμφορᾶς οἵας
οὐ γέγονε πώποτε. 22

52 6859/1350 (ind. 4) IX-XII. 21. ca.

Σεπτεβρίῳ ⟨..⟩, ἰνδικτιῶνος γ', τοῦ ͵ϛωνη' ἔτους, ἐξῆλθον οἱ δύο
βασιλεῖς, ὅ τε βασιλεὺς ὁ Παλαιολόγος καὶ ὁ Καντακουζηνός, μετὰ

51 231 *εὐραίαν* cod.
52 234 *σεπτευρίῳ* cod. leg. *ἰνδ. δ' τοῦ ͵ϛωνθ' ἔτους.*

(*) Cfr. Or.Chr.Per. 29 (1963) 331-356; 30 (1964) 39-64; 31 (1965) 336-373. — Sur l'emplacement de cette chronique dans l'ensemble des chroniques brèves voir P. SCHREINER, *Studien zu den* ΒΡΑΧΕΑ ΧΡΟΝΙΚΑ, Munich 1967, (= Miscellanea Byzantina Monacensia, 6), 14-15; 23.

στόλου καὶ ἀπῆλθον ἐν τῇ Θεσσαλονίκῃ. ἐξῆλθον δὲ ταύτης καὶ παρέλαβον τὴν Βέρροιαν καὶ ἄλλα κάστρη οὐκ ὀλίγα. εἶτα ἐπέστρεψεν ὁ βασιλεὺς ὁ Καντακουζηνὸς ἐν τῇ Πόλει μετὰ στόλου, καταλιπὼν ἐν τῇ Θεσσαλονίκῃ τὸν Παλαιολόγον αὐθέντην καὶ βασιλέα.

53 6859/1350 (ind. 4) IX-X.

Τῷ αὐτῷ δὲ μηνὶ ἦλθον ἐκ τῆς Βενετίας κάτεργα ιθ' κατὰ τοῦ Γαλατᾶ. οὐδὲν δὲ ἔβλαψαν αὐτὸν καὶ πάλιν ἀπέστρεψαν.

54 6859/1351 (ind. 4) V.19 – VII.28

Εἶτα τὸν Μαίον μῆνα τῆς ἰνδικτιῶνος δ', ἦλθον πάλιν ἐκ τῆς Βενετίας κάτεργα ιδ' κατὰ τοῦ Γαλατᾶ. ἔπεσε δὲ καὶ ὁ βασιλεὺς μετὰ τῶν Βενετίκων κατὰ τῶν Γενουιτῶν. ἐποίησαν δὲ καὶ ἕτερα κάτεργα βασιλικὰ ιδ' καὶ καράβια μετὰ πολεμιστῶν γ', καὶ ἐποίησαν πόλεμον μετὰ τοῦ Γαλατᾶ ἡμέρα⟨ν⟩ α'. εἶτα ὡς ἔμαθον οἱ Βενέτικοι ὅτι ἔρχεται στόλος Γενουίτικος, ἔφυγον ἀφέντες τὴν μάχην τοὺς Ρωμαίους.

55 6860/1351 (ind. 5) X.-XI.

Τὸν δὲ Ὀκτώβριον μῆνα τῆς ε' ἰνδικτιῶνος τοῦ ͵ςωξ' ἔτους ἦλθεν ὁ στόλος τῶν Γενουιτῶν, κατέργα ξ'. ἐρχόμενοι δὲ παρέλαβον τὴν Ἡράκλειαν καὶ ἔφθειραν ταύτην. ὡς δὲ ἦλθον εἰς τὴν Πόλιν ἀπῆγάν τινα κάτεργα καὶ παρέλαβον καὶ τὴν Σωζόπολιν καὶ ᾐχμαλώτισαν ταύτην. ἐποίησαν δὲ καὶ ἄλλην φθορὰν οὐκ ὀλίγην.

56 6860/1352 (ind. 5) II.13

Εἶτα, τὸν Φεβρουάριον μῆνα τῆς αὐτῆς ἰνδικτιῶνος, ἦλθε στόλος Βενέτικος καὶ Καταλάνικα κάτεργα, ξ', καὶ ἡμέτερα ι', καὶ ἐγένετο πόλεμος εἰς τὸ Διπλοκιώνιν, καὶ ἔπεσον ⟨πολλοὶ⟩ ἐκ τῶν δύο μερῶν.

52 236 *ἀπῆλθεν* cod.
237 *βέρρειαν* cod. (cf. lin. 168).
238 *κανκουζηνός* cod.
54 245 *πολεμικῶν* cod. *πολεμιστῶν* prop. H. Ahrweiler, *Byzance et la Mer*, Paris 1966, p. 453.
247 *ἡμέρᾳ α'* cod. et g.
55 251 *ᾐχμαλώτησαν* cod.
56 255 *πολλοί* suppl.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

50. Début de la guerre de Galata (1348-1349)

6856/1348 (ind. 1) VIII. 16 – 6857/1348 (ind. 2) X.1

Cant. IV 11 = III 68,5-71,9, praesertim 70,6-20. — Greg. XVII 2,1-3 = II 846,20-848,10. — Alexios Makrembolites, *Λόγος ἱστορικός* 144-159, praesertim 146,22-147,12 et 156,23-27.

Le 16 août, en l'absence des empereurs, les gens de Galata attaquèrent la Ville. Ils vinrent à la Porte impériale et la brûlèrent entièrement. Et près de la Porte Sainte-Théodosie ils brûlèrent deux galères impériales. Ils incendièrent aussi tout (ce qui se trouvait sur) le rivage opposé (à la Ville) et causèrent beaucoup d'autres dommages.

Dans la nuit du 15 au 16 août 1348, quatre jours après qu'une réunion du peuple, convoqué en l'absence de l'empereur Jean Cantacuzène par son épouse, avait refusé un ultimatum des Génois de Péra, ces derniers attaquèrent la ville (1).

Cantacuzène, Grégoras et Alexis Macrembolitès mentionnent les causes de la guerre: les Pérotes étaient devenus inquiets à cause de la construction des galères de guerre et étaient indignés contre l'empereur qui ne leur avait pas donné la permission d'acheter de nouvelles terres pour y bâtir des maisons (2). Mais la cause immédiate semble avoir été un décret de l'empereur que nous rapporte Grégoras: l'empereur avait abaissé les impôts de la douane dans les ports de la Ville (afin qu'ils fussent plus bas que ceux de Péra).

(1) Grég. XVII 2,10 = II 846,9-19. Alexis Macrembolitès, *Λόγος ἱστορικός*, éd. A. Papadopoulos-Kerameus dans *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* I, Saint-Pétersbourg 1891, 156,26 mentionne l'attaque au 15 août, date facile à expliquer, parce que nous savons que les Pérotes commencèrent à brûler les maisons des Grecs pendant la nuit. — Sur Macrembolitès v. ce que nous avons dit plus haut § 45 (Or. Chr. Per. 31, 1965, 362 n. 3).

(2) Cant. IV 11 = III 68,5-71,14; Grég. XVII 1,1 = II 841,1-6; Macrembolitès 146 (chap. 3).

Ainsi, une importante ressource des Pérotes subissait une sensible diminution (1). Ce décret de l'empereur fut publiée sous la forme d'un chrysobulle comme nous le savons uniquement par le récit d'Alexis Macrembolitès (2).

Macrembolitès et notre chronique transmettent seules la date précise de l'attaque. Grégoras (847,23-848,2) raconte que les Pérotes brûlèrent deux galères impériales qui étaient en construction, d'accord avec notre chronique qui, en outre, indique le site du chantier près de la Porte Saint-Théodosie (3). Notre chronique seule mentionne l'incendie de la Porte impériale.

Une difficulté peut venir de l'affirmation de la chronique où elle dit que les ennemis brûlèrent « *τὸ ὅλον πέρα* ». Cet adverbe étant devenu le nom propre de la colonie génoise opposée à Constantinople (4),

(1) GRÉG. XVII 1,3 = II 842,15-22: ... *καὶ ἅμα τοὺς ἐκ θαλάττης οἰκονομικώτερον τρόπον κουφίσαντος* (sc. *τοῦ βασιλέως*) *φόρους βουλομένοις καταίρειν εἰς τὸν τῶν Βυζαντίων λιμένα, ὃ μάλιστα τοῖς Λατίνοις ἦν ἀεὶ βοηθοῦν καὶ κραταιότερον αὐτοῖς τὸ δύνανθαι διηνηκῶς ἐργαζόμενον, ὑπόνοιαν ἔσχον* (sc. *οἱ Λατῖνοι*) *μάλα θρασεῖαν καὶ ἔδεισαν μὴ θαλαττοκρατησάντων Ῥωμαίων ὑπορρεῖσα ἡ αὐτῶν δύναμις μετὰ τῆς τοῦ κέρδους εὐπορίας αὐξήσῃ τάχιστα Ῥωμαίους.* Notons que la recette de douane des Pérotes s'élevait à 200 000 hyperpères par an, tandis que celle des Byzantins seulement à 30 000 (GRÉG. XVII 1 = II 842,2-4). Cf. T. BERTELÉ, *Il giro d'affari di Giacomo Badoer: precisazioni e deduzioni*, dans *Akten des XI. Intern. Byzantinistenkongresses*, Munich 1960, 55.

(2) MACREMBOLITÈS ne précise pas le contenu du chrysobulle: ... *καὶ γὰρ ἐμνησικάκει* (sc. *τὸ τῶν Λατίνων γένος*) *τοῦτον* (sc. *τὸν βασιλέα*) *καὶ σφόδρα κατ' αὐτοῦ ἐφλέγμαινε, τοῦτο μὲν καὶ δι' ἣν ἐχορήγησε πρὸ ὀλίγου Ῥωμαίοις εὐεργεσίαν διὰ χρυσοβούλλου...* Ce chrysobulle ne se trouve pas dans les Régestes de Dölger. Il fut délivré peu avant (*πρὸ ὀλίγου*) le commencement des hostilités, peut-être au printemps 1348. Il faudrait le placer après le régeste n° 2937 (« 1348, frühj. ca. »). Il s'agit proprement dit d'une loi impériale sous la forme d'un chrysobulle, dont nous connaîssons plusieurs exemples dès le XI[e] siècle; cf. F. DÖLGER, *Das byzantinische Mitkaisertum in den Urkunden* dans *Byzantinische Zeitschrift* 36 (1936), 139 A 1 (= *Byzantinische Diplomatik*, Ettal 1956, 122 A 32).

(3) On travaillait dans deux chantiers, l'un près de la Porte Sainte-Théodosie, l'autre près du Cosmidion; c'était là, selon Cantacuzène (IV 11 = III 70,14-20), qu'on avait construit de nouvelles galères dont trois furent mises en sécurité. Grégoras ne nomme pas les chantiers; il ne parle que des galères détruites, au nombre de cinq.

(4) Gorjanov dans l'*éditio princeps* de notre chronique, Viz. Vrem. 2 (1949) 293 traduit « *πέραν* » comme nom propre.

le R. P. Loenertz proposa de lire *Πέραμα* au lieu de *πέρα* (1), en considérant que les Pérotes n'ont pas incendié leur propre ville (2). Pourtant cette correction est superflue: l'enceinte n'entourait pas toute la ville de Péra; il y avait là, hors des murs, une colonie grecque qui fut, selon Cantacuzène et Macrembolitès, la proie des flammes déjà pendant la nuit du 15 au 16 août. (3)

A première vue, le récit détaillé de Grégoras (847,3-7; 848,2-5) n'est pas favorable à notre interprétation: selon lui, les Pérotes brûlèrent toute la rive (847,3), c'est-à-dire la côte byzantine de la Corne d'Or, puis *aussi* toute la côte opposée (*καὶ τὴν πέραν ἅπασαν*, 848,4). Grégoras s'exprime comme si les Pérotes traversaient la Corne d'Or (*ἀπονητὶ διαβάντες*) et qu'il faille entendre sous «*πέρα*» la rive byzantine. Pourtant cette difficulté se résout si on met une ponctuation autre que celle de l'édition de Bonn (4).

Notre chronique dit que la guerre éclata pendant l'absence des deux empereurs, contrairement à ce que raconte Cantacuzène. Lorsque celui-ci, au printemps 1348 probablement, se mit en route contre le rebelle Dobrotica, le seigneur de Médeia, il y emmena aussi son collègue Jean V; mais après la prise de la ville de Médeia, Cantacuzène l'envoya chez lui(5). L'empereur même se rendit à Andrinople pour y combattre des troupes turcques. Plus tard, après une victoire sur celles-ci, il alla à Didymotique, où il tomba malade et dut y rester jusque fin septembre (6). Ni Grégoras ni Macrembolitès ne mentionnent la présence du jeune empereur à Constan-

(1) Pérama était situé sur la côté byzantine de la Corne d'Or. cf. R. JANIN, *Constantinople byzantine*, Paris 1964², 406.

(2) *Études sur les chroniques brèves byzantines*, Or. Chr. Per. 26 (1958) 159 n. 2.

(3) CANT. IV 11 = III 70,8-9: *ἐπιτίθενται νυκτὸς τοῖς κατὰ τὴν περαίαν οἰκοῦσιν Ῥωμαίοις πρῶτον*. MACREMBOLITÈS 147,10-11: *ἀποτεφροῦσιν καὶ τὰς ἀντίκρυ κειμένας οἰκίας τῆς πόλεως...*

(4) GRÉG. 848,2-5: *Μηδὲν οὖν οἱ πολέμιοι μελλήσαντες — ἐπεῖγε ἀδείας ἁπάσης ὁπόσης ἐβούλοντο σφόδρα ἀπέλαυον, ἀπονητὶ διαβάντες — ἐμπιπρῶσιν καὶ τὴν πέραν ἅπασαν ὁμοίως παράλιον*. Notons qu'il semble impossible qu'un auteur byzantin regarde les événements comme un Pérote, pour lequel, seul, «*πέρα*» signifierait la côte byzantine.

(5) CANT. IV 11 = III 63,17-21. Sur Dobrotica v. mes *Studien zu den ΒΡΑΧΕΑ ΧΡΟΝΙΚΑ*, Munich 1967, 149. En y parlant de Dobrotica j'ai commis une erreur. Dobrotica possédait, probablement dès 1346, la ville de Médeia. Il n'avait plus à la conquérir, parce qu'il l'avait déjà obtenue de la main de la régente Anna et la gouvernait comme «archon».

(6) CANT. IV 11 = III 63,21-68,4.

tinople; son fils Manuel fut gouverneur de la Ville, pendant l'absence de Cantacuzène (1). Jusqu'à l'arrivée de l'empereur (v. le paragraphe suivant) il défendit la Ville contre les Pérotes, ensemble avec son beau-frère, Nicéphore Doucas, le fils de Jean II Orsini (2).

51. Jean Cantacuzène rentre à Constantinople. Armements. Désastre naval.

6857/1348-1349 (ind. 2) X.1-III.5-6

Cant. IV 11 = III 71,9-72,13; 74,2-77,16. — Greg. XVII 4-6 = II 854,4-865,5. — Alexios Makrembolites, *Λόγος ἱστορικός* 156,30-158,3. — Sp. Lampros - K. Amantos, *Βραχέα χρονικά* nº 52 (p. 89) 19-21.

Le premier octobre, deuxième indiction, les empereurs rentrèrent de Didymotique et trouvèrent la Ville en guerre avec Galata. On fit (armer) une grande flotte. Et le 4 mars de la même deuxième indiction notre flotte sortit du Contoscalion. Arrivés à la hauteur de la Porte Belle, les hommes se lancèrent par dessus bord et se noyèrent dans le flots; et ce fut un désastre sans précédent.

Cantacuzène (71,9-14) dit, qu'il rentra à Constantinople, quand la guerre avec Galata avait déjà commencé. Selon Gregoras (854,4-5) ce fut à la mi-automne. Alexis Macrembolitès (156,8) et notre chronique précisent la date, le 1er octobre. Mais il se taisent sur les armements que les historiens décrivent en détail, et passent immédiatement aux événements du 6 mars 1349.

Tandis que notre chronique dit que les galères byzantines sortirent du port de Contoscalion le 4 mars, Macrembolitès (156,30-31) indique le 5 mars. Une erreur de tradition est exclue, car la Chro-

(1) Cant. IV 11 = III 63,7. Macrembolitès 150,14-15.
(2) Macrembolitès 150, 15-16. Nicéphore Doncas avait épousé Marie, une fille de Cantacuzène. Voir le § 30 de notre chronique, Or. Chr. Per. 30 (1964) 56-58.

nique brève n° 52 (lin. 19-20), précise, sans nommer le quantième, le jour de semaine, un jeudi. Le 5 mars 1349 etait, en effet, un jeudi (1), ce qui fait abandonner la date de notre chronique.

Le jeudi, 5 mars, dans la soirée, neuf galères et une centaine d'embarcations, sous les ordres du Grand duc Asomatianos Tzamplacon, sortirent du Contoscalion, et mouillèrent sous les murs orientaux de Constantinople (2). Quatre avaient été construites sur place, les autres hors de Constantinople et introduites furtivement, malgré la surveillance de l'ennemi. Sur chacune étaient embarqués, outre les équipages, 300 combattants (Macremb. 157,1-2), et sur trois d'entre elles des « tours » de bois (*πύργοι*) supportaient des plate-formes, où étaient postés des soldats, vraisemblablement des arbaletriers. Les équipages, selon Grégoras (857,7-14), étaient improvisés et mal entrainés, et les soldats, avant l'embarquement, s'étaient signalés par leur vantardise et surtout par des excès de toute sorte (Greg. 862,15-863,2). Jean Cantacuzène avait donné ordre de lever l'ancre le lendemain matin, avant le jour (Macremb. 157,16-24) et d'aller se joindre à une autre escadre qui, sous les ordres du protostrator Phacéolat (3), était composée de trois galères mises en sécurité le 16 août précédent dans l'estuaire du Barbysès (Cant. 76,10-12). Les deux escadres réunies devaient

(1) *Chr. br.* 52,19-21: *ἐν ἔτει ,ϛω⟨νζ'⟩. ἰνδικτιῶνος ιε', ἐπὶ τῆς βασιλείας κῦρ Ἰωάννου τοῦ Καντακουζηνοῦ, μηνὶ Μαρτίῳ <ε'>, ἡμέρᾳ ε', ἀπεπνίγη ὁ στόλος ἅπας τῶν Ῥωμαίων καὶ ἀπήρασι τὰ κάτεργα οἱ Λατῖνοι κενὰ εἰς τὸν Γαλατᾶν, ὅτε ἦν καὶ ὁ Φακεολάτος.*

(2) Macrembolitès 156,33, 157,11. Grég. 856,14-16. Macrembolitès parle du Port Sophien, qui était tellement près de Contoscalion qu'on pouvait désigner les deux d'un seul nom. Il dit aussi que les galères grecques étaient 9 en tout, dont 4 venaient du Port Sophien. Grégoras (858,2-6) remarque que les autres venaient du fond de la Corne d'Or, où elles s'étaient réfugiées le 16 août, ce qui implique qu'elles étaient 5 (847,10-15). Mais trois d'entre elles se distinguaient par leur grandeur (863,22-864,9). Cantacuzène (74,6) les compte seules, d'où la contradiction apparente dans les chiffres. — Le Grand duc Tzamplacon était fils du megas papias Alexis Tz., et frère du megas papias Arsenios Tz. Sur la famille v. G. J. Theocharides, *Τζαμπλάκωνες*, Makedonika 5 (1955-60) 125-183.

(3) Sur Phacéolat, qui avait ouvert, en février 1347, la Porte Dorée à Cantacuzène, v. le § 46 de notre chronique (Or.Chr.Per. 31, 1965, 366). Il fut promu, en attendant, protostrator, et surveilla, au printemps 1348, la construction des galères (Cant. III 63,9).

ensuite attaquer Péra. Pendant la nuit, deux galères detachées de la première escadre tentèrent de s'emparer d'une galère marchande génoise, ancrée devant l'île de Prinkipo (1). Cette entreprise fut probablement cause d'un retard, car lorsque l'escadre doubla la Pointe de St. Démétrius, aux courants dangereux (Greg. 860, 15-22), il était jour. On navigait à la file, côtoyant la rive byzantine de la Corne d'Or. Quand la tête du convoi fut à la hauteur de la Porte Belle (2), les galères surmontées de tours et insuffisamment lestées, soudain chavirèrent sous un coup de vent, déversant dans la mer les soldats postés sur les plateformes. Alors les équipages et les soldats, saisis de panique, se jetèrent dans l'eau (3), et tentèrent de rejoindre le rivage tout proche. La plupart y réussirent, mais 200 environ moururent dans les flots. Le phénomène, apparemment incompréhensible, sema la terreur parmi les équipages et les soldats de l'autre escadre. A l'exemple de leurs camarades, ils s'enfuirent parmi les forces de terre et parmi les spectateurs désarmés qui encombraient les remparts de Constantinople, en se bouscu-

(1) CANT. IV 11 = III 74,14-16; GREG. XVII 5,2 = II 858,18-859,9; MACREMB. 157,10-16.

(2) Les sources ne sont pas d'accord sur la formation des galères au moment du désastre, mais les divers endroits qu'elles mentionnent sont très proches l'un de l'autre: Pointe S. Démétrius (GREG. 860,17), Porte d'Eugène (CANT. 76,18), Porte Belle ou de Néorion (MACREMBOL. 157,26). Du temps de P. Gylles et de Leunclavius la Porte de Néorion s'appelait « porta Huraia », porte des juifs, ponr Horaia (R. JANIN, *Constantinople byzantine*, Paris 1964², 293). Un traité anonyme dans le Vindob. hist. gr. 94, ff 29ʳ-35ʳ, daté du XVIᵉ siècle contient le même nom de la porte Belle: ... *τρίτη θύρα ἔναι, ὅπου λέγουσιν τὴν σήμερον οἱ κρειττότεροι ἄνθρωποι Ὡραίας πόρταν. ἡ δὲ κοινῶς καλῶς καλεῖται τὴν σήμερον Ἑβραίας πόρτα. οἱ δὲ Ἀγαρηνοὶ καλοῦσιν αὐτὴν Τζηφοὺτ καπησί.* (ed. TH. PREGER, *Studien zur Topographie Konstantinoples* IV, Byzantinische Zeitschr. 21 (1912) 468). Ce nom populaire de la Porte Belle apparaît, semble-t-il, pour la première fois dans notre chronique.

(3) L'expression *ἔδωκαν ἔξω* se trouve chez deux auteurs grecs, LEONTIOS MACHAIRAS, *Ἐξήγησις τῆς γλυκαίας χώρας Κύπρου*, ed. DAWKINS, Oxford 1932, § 440 et MARINOS TZANÈS, un auteur crétois du XVIIᵉ siècle dans *Κρητικὸς πόλεμος* (ed. A. XERUCHAKÈS, Trieste 1908, 374[12]). Le passage de Machairas, qui m'est seul accessible, dit ceci: ... *ἔξω ᾽δῶκαν, ἐμπῆκαν εἰς τὴν χώραν*. Dawkins le traduit par « and many who had fled outside come back into the town ». Le saut dans l'eau est aussi, dans un certain sens, une fuite. — Je dois ces deux passages à l'amabilité de Mlle Karayanni, Thessalonique.

lant et en s'écrasent (1). Les bateaux abandonnées devinrent la proie de l'ennemi.

Tels sont, en substance, les faits qui se cachent sous la notice succincte de notre chronique, et sous celle encore plus succincte de la chronique brève n° 52 de Lampros-Amantos (2). Les deux notices ne sont pas seulement laconiques à l'excès, elles impliquent, la dernière surtout, une vision erronée des événements. Elles suggèrent en effet l'idée que les bateaux coulèrent et que les hommes se noyèrent tous, ou presque tous, et que tout se passa le 5 mars, tandis que la catastrophe proprement dite ne se produisit que le 6 mars.

Les Pérotes voyant détruites les douze galères impériales ou capturées par eux-mêmes, et se trouvant ainsi à l'abri de toute menace, envoyèrent une ambassade auprès de l'empereur pour faire la paix. L'empereur donna à la Commune de Péra un terrain près du château en confirmant ces possessions par un chrysobulle (3).

52. Les empereurs à Thessalonique

6859/1350 (ind. 4) IX-XII.21 ca.

Cant. IV 16-22 = III 108,5-160,19. — Greg. XVIII 2,1 et 3 = II 876,22-877,2 et 878,19-879,2, XXVII 50 = III 168,12-19.

Le 〈..〉 septembre 6858, troisième indiction, les deux empereurs, le Paléologue et le Cantacuzène, sortirent de la Ville avec une escadre navale et se rendirent à Thessalonique. Et de là il sortirent et occupèrent Berrhée et beaucoup d'autres places. Ensuite l'empereur Cantacuzène retourna dans la Ville avec l'escadre, laissant le Paléologue comme seigneur et empereur à Thessalonique.

Le 9 septembre 1349, au Palais des Blachernes, Jean Cantacuzène et Jean V Paléologue signèrent le chrysobulle renouvelant

(1) Notons que le désastre était tellement incompréhensible que Macrembolitès pense à une trahison de la part des chefs de la flotte (159,9-10).

(2) V. ci-dessus p. 45 n. 1.

(3) Cant. IV 11 = III 79,1-80,3. Macrembolitès 159,28 (qui seul parle d'un chrysobulle). Cf. Dölger, *Reg.* V, n° 2949.

le traité quinquennal avec Venise ([1]). En octobre, Jean Cantacuzène seul confirma par un chrysobylle la concession de certains revenus publics sur des biens sis près de l'Athos, en faveur de Demétrius Déblitzènos ([2]). Ce chrysobulle, bien qu'il intéresse la Macédoine, fut délivré à Constantinople, non à Thessalonique, comme semble avoir pensé E. de Muralt, qui place, comme notre chronique, en 1349-1350, le séjour de Jean Cantacuzène à Thessalonique ([3]). C'est une erreur, comme le prouvent les témoignages concordants de Cantacuzène et de Grégoras, corroborés par plusieurs chartes. Les deux empereurs partirent pour Thessalonique pendant l'automne qui suivit l'élection du patriarche Callixte Ier (10 juin 1350), successeur d'Isidore; ce dernier avait fait son testament en février, et était mort avant le 22 avril ([4]). Cantacuzène et Grégoras disent ([5]), que le départ eut lieu au début de l'automne, et notre chroniqueur précise que ce fut en septembre. Bien que le millésime et l'indiction soient erronés, il n'y a aucune raison pour rejeter le mois indiqué.

Le voyage de deux empereurs fut causé par la révolte des Zélotes à Thessalonique qui s'était aggravée dès l'été 1350. Leur chef, André Paléologue, ayant été exilé par le gouverneur de la ville, Alexis Métochitès, ils se mirent en contact avec l'empereur des Serbes, Étienne Dušan, avec l'intention de lui livrer la Ville (Cant. 108,5-110,19). Averti par les lettres d'Alexis, Jean Cantacuzène demanda l'aide militaire de son allié turc, Orhan. Celui-ci lui envoya, sous les ordres de son fils Suleiman, 2000 cavaliers (Cant. III 110,22-111,5). L'empereur s'embarqua avec son gendre, en septembre, comme le dit notre chronique, et rejoignit, à l'Hellespont, ses mercenaires turcs, qui devaient marcher vers Thessalonique, accompagnés de Manuel Cantacuzène, le fils de l'empereur (Cant. 114,6-15). Avant d'arriver à Thessalonique, l'empereur

([1]) MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, t. III, 114-120, n° 27. DÖLGER, *Reg.* V, n° 2952.

([2]) DÖLGER, *Regesten* V, n° 2954.

([3]) MURALT, *Essai* II 623-625. Plusieurs savants ont suivi son exemple et placent le séjour en 1349-50, p. ex. D. MURATORE, *Una principessa Sabauda sul trono di Bisanzio* ..., Chambéry 1906, 331, J. TAFRALI, *Thessalonique au XIVe s.*, Paris 1913, 252, J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 138 et 394.

([4]) Voir le § 48 de notre chronique, Or.Chr.Per. 31 (1965) 371 et n. 2; CANT. IV 16 = III 105,23-106,10, GREG. XVIII 1,2-3 = II 870,8-871,22.

([5]) GREG. XVIII 2,1 = II 876,22-877,2; CANT. IV 16 = III 112,16-17.

apprit qu'Orhan avait repris ses troupes pour les employer contre d'autres émirs turcs (Cant. 115,11-116,5). Malgré les petites forces il réussit, avec l'aide de franc-tireurs turcs, à entrer à Thessalonique.

Une fois maître de la ville, Cantacuzène réconcilia le peuple (*δῆμος*) et les zélotes avec les nobles et rétablit la souveraineté impériale. Il réussit même à reconquérir bon nombre de forteresses macédoines, comme Berrhée, Édesse, Servia et Gynécocastron. Il repoussa, bien que seulement pour quelques semaines, l'influence des Serbes (Cant. 118,22-137,4). Impressioné par les succès byzantins, l'empereur serbe envoya une ambassade à Thessalonique; il avait même un entretien personnel avec Cantacuzène, mais les négociations échouèrent sous des circonstances peu claires (1).

Le manque de forces militaires et les pluies d'hiver engagèrent l'empereur à rentrer à Constantinople (2). Il y laissa le jeune empereur, surveillé par Andronic Asanès (3), et promit d'y revenir au printemps. Peu après, Étienne Dušan, reprit la ville d'Édesse; ce fut, selon la chronologie de Cantacuzène (162,6), « en plein hiver, pendant le mois de janvier ». Grégoras confirme cette date, en disant que l'empereur revint de Thessalonique vers le solstice d'hiver (878,19-22).

Les droits politiques du jeune empereur à Thessalonique étaient assez limités. Bien que gouverneur de la ville, il était surveillé par Andronic Asanès, sans doute par crainte des relations avec les Serbes. Il ne possédait pas de propres territoires sur les-

(1) Cant. IV 20-21 = III 137,14-156,15. Les conditions de paix semblent trop favorables aux Serbes si on tient compte de la situation réelle, c.-à-d. de la puissance serbe et de la faiblesse militaire byzantine. Voir les arguments de T. Florinskij, *Andronik mladšij i Ioann Kantakuzin*, Žurnal minist. narodn. prosveščenija 205 (Sept. 1879) 21-23, suivi par Dölger, *Reg.* V, n° 2967.

(2) Nous ne cachons pas que les relations entre les Grecs et les Serbes immédiatement avant le départ de l'empereur restent obscures, d'autant plus que Cantacuzène en est notre seul témoin. La retraite soudaine de Dušan (159,10-19), n'est-il qu'inventée pour dissimuler la propre faiblesse?

(3) A. Th. Papadopulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen*, Munich 1938, n° 46 (p. 28). Après 1350 nous n'entendons plus parler de lui. Il n'est pas identique, comme le suppose Papadopulos (*ibid.*), avec un Andronic Asanès qui venait au secours de Jean Cantacuzène en novembre 1354 (Cant. III 293,24-294,6). Ce dernier est plutôt le petit-fils de notre Andronic, cité par Papadopulos sous le n° 19 (p. 12).

quels il pouvait régner. Cantacuzène même avoue qu'il avait laissé à son gendre le règne seulement nominalement (1). Toutefois, la présence à Thessalonique de Jean V, aux yeux de beaucoup de Grecs le seul empereur légitime, contribua beaucoup à l'apaisement du parti des Zélotes (2).

53. Attaque des galères vénitiennes contre les Pérotes.

6859/1350 (ind. 4) IX-X

Greg. XVIII 2 = II 877,2-878,19; XXV 18-20 = III 43,7-44,23; 45,1-4.

Au même mois, 19 galères vénitiennes vinrent pour attaquer Galata. Mais sans avoir fait de grands dommages elles rentrèrent.

Depuis quelques années les relations entre Venise et Gênes étaient assez tendues. Les Vénitiens tentèrent de chasser les Génois de leur position dans la Mer Noire; ils cherchèrent à s'établir à Tana et à entrer en relations commerciales avec les Tatars de la Horde d'Or. La position puissante des Génois à Galata depuis leur attaque de 1348 (v. les §§ 50 et 51), augmenta elle aussi le soupçon des Vénitiens (3). Une escarmouche entre les galères génoises et vénitiennes près de Caffa au printemps 1350 fut la cause immédiate de la guerre. Bien que le pape essayât d'intervenir dans l'affaire, les Génois n'étaient pas prêts à compenser les pertes subies

(1) Cant. IV 27 = III 201,1-3. Il disposait d'un propre territoire dès l'été-automne 1351, lorsqu'il obtint Ainos et les villes de la Chalcidique (Cant. III 208,13-18). Pour la chronologie v. notre appendice, pp. 59.

(2) La chronologie du séjour de Jean V à Thessalonique sera traitée dans l'appendice, plus bas pp. 57-61.

(3) L'ouvrage de Mario Brunetti, *Contributo alla storia delle relazioni veneti-genovese dal 1348 al 1350*, (= Miscellanea di storia veneta, ser. III, t. 9, deuxième partie), Venise 1916 (cité dans les notes suivantes comme Brunetti) raconte en détail, à l'aide des documents vénitiens, les événements antérieurs à la guerre. A. Sorbelli, *La lotta tra Genova e Venezia per il predominio del Mediterraneo*, (= Memorie della R. Acad. delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Cl. di Scienze Morali, sez. I, t. 5), Bologne 1911, 89-157 donne un résumé des premières années de la guerre (cité dans la suite comme Sorbelli). V. aussi W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen-âge*, II, Leipzig 1923, 198-199.

par les Vénitiens. Finalement, après de sérieuses délibérations, le sénat de Venise déclara la guerre aux Génois, le 6 août 1350 (1)

Le 22 août le capitaine général de l'armée, Marco Ruzzini, reçut des instructions précises en vue de la guerre; il devait essayer de dépister la flotte génoise dans l'Egée et de la détruire. Les jours suivants, le sénat décida de négocier avec l'empereur grec. Les négociations devaient aboutir à le mettre dans leurs intérêts (2). Le premier septembre environ, 29 galères prirent le large (3).

Ruzzini se rendit d'abord à Modon et Coron. Lorsqu'il partit pour Négrepont, il croisa, près d'Aulis, 14 navires marchands des Génois (4). Le 18 septembre il en captura 10, tandis que les quatre autres purent s'échapper grâce à l'indiscipline des troupes vénitiennes (5). En continuant son chemin vers Constantinople, Ruzzini apprit que Jean Cantacuzène se trouvait à Thessalonique (v. le § 52). Il y envoya quatre galères sous les ordres de Giacomo Bragadini (6).

(1) BRUNETTI chap. 33 (pp. 42-43), chap. 35 (pp. 45-46), chap. 40 (p. 51), chap. 45 (pp. 55-56), chap. 49 (pp. 61-62), chap. 55 (pp. 70-71). SORBELLI 105-106.

(2) BRUNETTI chap. 67 (pp. 80-83), chap. 72-73 (pp. 86-91).

(3) Les dernières instructions sont datées du 31 août (*Secr. Cons. rog. B, cap.* 61; BRUNETTI 88; cf. THIRIERT, *Régestes*, I, n° 248, p. 71). Le 2 septembre le sénat délibère en vue de la préparation d'une *deuxième* flotte (*Secr. Cons. Rog. B, cap.* 62; BRUNETTI 91).

(4) Agathange, voyageur byzantin en Orient (v. plus bas p. 24 n. 2) dont les récits sont une source de Grégoras, séjournait alors en Eubée. Selon lui les navires génois mouillèrent entre Oropos et Aulis (GRÉG. XXV 17 = III 43,9-14). Les sources italiennes nomment la place « *Castri* ». Elle est sûrement située dans la terre ferme, non pas en Eubée comme le suppose Sorbelli. Grégoras, dans un autre endroit de son œuvre (II 878,12-14) place le lieu du débarquement entre Aulis et « Oréos » (en Eubée), ce qui est insoutenable au point de vue géographique. Oréos doit être remplacé par Oropos, comme le proposa déjà TH. L. E. TAFEL, *Symbolarum criticarum geographiam Byzantinam spectantium partes duae*. II, *Pactum Francorum anni 1204 de partitione regni Graeci*, (= Abhandlungen der historischen Classe der königl. bayer. Akad. der Wissensch. 5), Munich 1849, 89.

(5) Les quatre galères se réunirent avec cinq autres venues de Chios et se rendirent ensemble à Négrepont. Le 24 octobre (RAPHAINUS DE CARESINIS, *Chronicon*, ed. E. PASTORELLO, d'après le cod. lat. Monac. 14621, dans *Rerum Italicarum Scriptores*, 12,2 Bologne 1923, 6) elles réussirent à conquérir et piller la ville de Négrepont à peine défendue.

(6) GRÉG. XXV 18 = III 44,5-9. DÖLGER, *Regesten* V, n° 2975 mentionne l'ambassade par erreur sous « *ca. anf. 1350* ».

Mais Cantacuzène refusa l'entente contre le Génois en feignant de ne pas vouloir s'engager dans les querelles vénitiennes à cause de la guerre qu'il menait contre Étienne Dušan (1).

Vers la fin de septembre, Marco Ruzzini arriva à Constantinople, avec 31 galères (2). Si nous croyons l'historien vénitien Lorenzo de Monacis, le capitaine y resta 40 jours, par conséquent jusqu'à fin octobre (3), en attaquant en vain la forteresse de Galata.

54. Les Vénitiens attaquent Galata.

6859/1351 (ind. 4) IV. 19- VII. 28

Cant. IV 25-26 = III 185,15-200,9. — Greg. XVIII 2,5 = II 880,7-24; XXV 20 = III 45,4-46,10; XXVI 40 = III 106,12-14.

Ensuite, au mois de mai de la quatrième indiction, les Vénitiens envoyèrent de nouveau 14 galères contre Galata. Aussi l'empereur

(1) Cant. IV 18 = III 118,6-22. Cf. IV 25 = III 186,20-21.

(2) Le nombre des galères varie selon les sources. Il semble sûr que Ruzzini partit avec 29 galères (Brunetti 91, sans indiquer sa source). En chemin il joignit à sa flotte six autres galères; car selon Stella (*Annales Genuenses*, éd. L. A. Muratori, *Rer. Ital. Scriptores* 17, 1091), Lorenzo de Monacis (*Chronicon de rebus Venetis* ..., Venise 1758, 209) et Raphainus de Caresinis (*Cod. lat. Monac.* 14621, cité plus haut p. 50 n. 5) sa flotte comptait 35 galères, lorsqu'il croisa les Génois, à l'encontre du témoignage d'Agathange (Grég. III 43,14), qui énumère 34 navires, et de G. et A. Cortusii (*Historia de novitatibus Paduae et Lombardiae*, ed. L. A. Muratori, *Rerum Ital. Scriptores* 12, 935) qui parle de 40 navires. Quatre galères ayant été envoyées à Thessalonique, le général vénitien avait, lors de son arrivée à Constantinople, 31 galères. Grégoras, bien que témoin oculaire, en compta 33 (II 877,3). Le chiffre de 19 galères est transmis uniquement par notre chronique; nous ne pouvons pas expliquer la faute.

(3) Lorenzo de Monacis, *Chronicon* (v. la note précédente) 209, dont le témoignage est contesté par Grégoras (II 878,7-8); selon lui les Vénitiens ne restèrent que très peu de jours (*ἡμέραις βραχέσιν*) à Constantinople. Mais Grégoras se contredit lui-même en disant, quelques lignes plus bas (878,15-19) que les Vénitiens quittèrent la Ville après avoir appris la victoire génoise à Négrepont (voir p. 50 n. 5). Il est vraisemblable que Ruzzini ne partit qu'après le 24 octobre. Or, le témoignage des sources italiennes (40 jours) correspond aux faits.

attaqua les Génois avec l'aide des Vénitiens. Ils firent construire aussi d'autres galères impériales, au nombre de 14, et trois vaisseaux de guerre pour les combattants; et pendant une journée ils attaquèrent les Pérotes. Ensuite, lorsque les Vénitiens apprirent qu'une flotte génoise venait à la rescousse, il s'en allèrent, en laissant (*continuer*) *la bataille aux Romains.*

La manœuvre navale de l'automne 1350 ne fut pas couronnée de succès. Aussi les Vénitiens entreprirent-ils au printemps 1351 une nouvelle attaque, après s'être assurés l'aide du roi d'Aragon (¹). Le 12 mars 1351, Niccolò Pisani, le successeur de Marco Ruzzini, se rendit à Constantinople avec 14 galères. Peu après, l'ambassadeur du doge, Giovanni Dolfin, quitta Venise pour traiter une entente avec Jean Cantacuzène (²). Il semble avoir suivi Pisani dans un bateau plus rapide, car ils arrivèrent ensemble à Constantinople le 19 avril (³).

Cantacuzène raconte qu'au début il n'avait pas eu l'intention de contracter une alliance contre le Génois et qu'il renvoya les ambassadeurs des Vénitiens. A peine ceux-ci furent-ils partis que les Pérotes attaquèrent la Ville. Tout de suite l'empereur fit revenir les Vénitiens et conclut l'alliance avec eux (⁴).

Les sources vénitiennes ne font pas du tout mention d'une retraite de leur flotte. Selon Lorenzo de Monacis l'empereur hésita quelque temps: il attendait en effet une réponse des Génois au sujet de la reddition de l'île de Chios et du comptoir de Phocée. Lorsque ces négociations échouèrent, il fit le pacte avec les Vénitiens au mois de mai (⁵). En ce point donc le récit de Cantacuzène est inexact et même défectueux. Le fait que les Génois se refusèrent à restituer les droits de l'empire, força sans doute Cantacuzène à contracter avec les Vénitiens. Il se peut que ceux-ci feignirent la

(¹) Les négociations avec Pierre, roi d'Aragon, duraient depuis septembre 1350. Le 16 janvier (1351) le pacte fut soussigné. Voir SABELLI 111.

(²) Les instructions de Dolfin mentionnées dans le chrysobulle de Jean Cantacuzène de mai 1351 datent du 16 mars; v. G. M. THOMAS – R. PREDELLI, *Diplomatarium Veneto-Levantinum*, II, Venise 1899, nº 5, pp. 4-12, et Dölger, *Regesten* V, nº 2975.

(³) L. DE MONACIS, *Chronicon* 211.

(⁴) CANT. IV 25 = III 186,10-188,3; 190,3-9; IV 26 = III 190,10-191,19.

(⁵) L. DE MONACIS, *Chronicon* 211. DÖLGER, *Regesten* V, nº 2975.

retraite pour démontrer à l'empereur qu'il ne pouvait pas renoncer à leur aide.

Notre chronique raccourcit la succession chronologique des événements. Elle mentionne l'arrivée de la flotte vénitienne sous la date à laquelle fut contractée l'alliance.

Nous connaissons uniquement par notre chronique le nombre des galères byzantines. Toutefois il n'est pas vraisemblable, que l'on fît construire les 17 galères seulement en ce moment-là. Il s'agit plutôt d'une révision et de l'armement de galères déjà construites. Cantacuzène ne parle point de cela.

L'entente entre les Vénitiens et les Grecs fut signée pendant le mois de mai (1). Peu après on commença le siège de Péra. Malgré tous leurs efforts, les alliés Grecs et Vénitiens ne réussirent pas à prendre Péra. La nuit avant le jour fixé pour l'attaque générale, Pisani quitta, à l'insu de l'empereur, les eaux de Constantinople, en laissant aux Grecs le combat contre les Pérotes. Abandonnés de leurs alliés, les Byzantins furent vaincus par les Pérotes.

Les sources vénitiennes précisent la succession des événements que Cantacuzène raconte sans aucune indication chronologique. Selon L. de Monacis, une attaque des alliés eut lieu le 27 juillet. Toutefois elle n'eut aucun succès (2). La nuit suivante la flotte vénitienne se retira. Il suit de là que la bataille décisive entre les Grecs et les Pérotes fut livrée le 28 juillet, un mardi.

Comme notre chronique parle d'une bataille *commune* contre les Pérotes, il ne peut être question que de celle qui est mentionnée par L. de Monacis au 27 juillet. Cantacuzène n'en parle pas; il ne raconte que les préparations pour le combat décisif (3).

(1) Venise, Archivio di Stato, *Commemoriali Ven. IV*, 185, ed. G. M. THOMAS-R. PREDELLI, *Diplomatarium Ven.-Lev.*, nº 5, pp. 4-12. Cf. DÖLGER, *Regesten*, V, nº 2975.

(2) L. DE MONACIS, *Chronicon* 211.

(3) Il nous semble sûr que CANT. III 195,18-196,6 comprend les événements du 27 juillet. Nous ne savons pas pourquoi Cantacuzène ne fait pas mention de l'attaque commune attestée par la notice de notre chronique et le témoignage de L. de Monacis. — Notons cependant que L. de Monacis de son côté ne parle pas de la bataille du 28 juillet! Le jour de semaine (jeudi) exclut la leçon *ἡμέρᾳ α'* (lundi), proposée par Gorjanov dans l'*editio princeps*. La traduction russe est correcte (i sražalic' v tečenie *odnogo* dna).

55. Arrivée de la flotte génoise. Prise d'Héraclée et de Sozopole.

6860/1351 (ind. 5) X-XI

Cant. IV 28-29 = III 209,3-216,24. — Greg. XXVI 12-13 = III 77,14-79,24; XXVI 16-17 = III 82,17-84,11. — Philotheos Kokkinos, *Λόγος ἱστορικός*.

Au mois d'octobre, cinquième indiction, de l'année 6860, la flotte génoise — 60 galères — vint. En chemin ils prirent Héraclée et la pillèrent. Lorsqu'ils entrèrent dans la Ville, ils emportèrent des galères; (ensuite) ils prirent aussi Sozopole et la mirent à sac.

Nous avons vu que les galères vénitiennes se retirèrent de Byzance, fin juillet, et allèrent vers Négrepont (v. le paragraphe 54). En juillet, une flotte génoise sous les ordres de Paganino Doria était partie pour Négrepont. Les Vénitiens venant de Constantinople réussirent à peine à s'enfuir dans le port de Négrepont (1). Le général génois les y assiégea du 15 août au 20 septembre, sans pouvoir prendre la ville (2). Quand une nouvelle flotte vénitienne vint au secours de Négrepont, les Génois levèrent le siège. Ils se rendirent d'abord à Chios pour se mettre à l'abri (3), mais quelques semaines plus tard ils continuèrent leur chemin vers Constantinople; ils avaient l'intention d'attendre sous les murs de Péra l'arrivée de la flotte vénitienne.

(1) Grégoras (III 46,20-51,3) parle du siège d'*Oréos* (en Eubée), à l'encontre de toutes les sources italiennes. Il avait sans doute mal compris en ce point-là Agathange, témoin oculaire des événements (v. p. 50 n. 4).

(2) Une version de la chronique de Raphainus de Carisinis (= *Rerum Ital. Scriptores* 12, Milan 1778, 421 E, nouvelle édition de E. Pastorello, Bologna 1922, p. 7) d'après un manuscrit de Milan, fait mention de la retraite au 20 *octobre*. Cette date, bien qu'elle contredise l'itinéraire de la flotte génoise, a été acceptée par les historiens. Une autre version de la même chronique, transmise dans le cod. lat. Monac. 14621 et plns détaillée pour le gouvernement du doge Andrea Dandulo a conservé la date correcte, le 20 *septembre* (éd. E. Pastorello dans les notes de l'édition de Raph. de Caresinis citée ci-dessus, pp. 6-7).

(3) Grég. XXVI 12 = III 77,14-78,4. Cf. Grég. XXV 26 = III 51,15-10.

Le soir du 21 octobre, 60 galères génoises arrivèrent dans le port d'Héraclée (1). Les soldats cherchant à obtenir des provisions se querellèrent avec les habitants. Pour se venger des dommages subis ils exigèrent qu'il leut fut permis de prendre la ville d'assaut. Bien qu'une armée byzantine vint au secours, les Génois prirent la ville le 23 octobre (2). Ensuite, après avoir laissé quelques troupes dans la ville pillée ils partirent pour Constantinople.

Comme un assaut de la Ville même semblait être une vaine entreprise, la flotte alla dans la Mer Noire piller les possessions byzantines. Sozopole, dont les habitants s'étaient refusés d'accueillir une garnison impériale, fut pris, probablement dans les premières semaines de novembre (3).

56. Réunion des flottes alliées. La bataille du Bosphore.

6860/1352 (ind. 5) II. 13

Cant. IV 30 = III 218,24-223,10. — Greg. XXVI 18-23 = 84,12-90,7.

(1) La date précise se trouve dans le *Λόγος ἱστορικὸς εἰς τὴν παρὰ τῶν Λατίνων γεγονυῖαν πολιορκίαν καὶ ἅλωσιν τῆς Ἡρακλείας ἐπὶ τῆς βασιλείας τῶν εὐσεβῶν βασιλέων Καντακουζηνοῦ καὶ Παλαιολόγου,* écrit par l'évêque de la ville, Philothée Kokkinos, patriarche œcuménique de 1353 à 1354 et de 1364 à 1376 (éd. C. Triantaphyllis-A. Grapputo, *Συλλογὴ ἑλληνικῶν ἀνεκδότων* I, Venise 1874, 12). Le nombre des galères ennemies varie selon les sources: L. de Monacis mentionne 63 navires (*Chronicon* 211), R. de Caresinis 66 (*Rer. Ital. Scriptores*, ed. E. Pastorello, t. 12,2, p. 7), Cantacuzène 70 (III 196,24 et 220,15). Sorbelli 130 suppose 64 navires, en s'appuyant sur une lettre du Doge au roi d'Aragon (R. Predelli, *I libri Commemoriali della Repubblica di Venezia, Regesti t. II = Monumenti storici, III, s. I, Documenti III*, Venise 1878, no 390, p. 193). Le nombre de 60 navires est affirmé par la plupart des sources: Stella (*Annales Genuenses*), Nicéphore Grégoras, Philothée (*Λόγος ἱστοριγός*) et la notice de notre chronique.

(2) Philothée, *Λόγος ἱστορικός* 15: troisième jour après l'arrivée de la flotte. Cant. IV 28 = III 209,3-212,12. Selon lui il n'y eut pas de querelle avec les habitants. Notons que Philothée au moment du désastre ne séjournait pas dans sa ville episcopale, mais à Constantinople, ce que Grégoras lui reproche sévèrement (XXVI 14 = III 79,24-80,10). Mais cf. les éloges de Cantacuzène (IV 29 = III 217,4-218,23).

(3) Dansl es *Régestes* de Dölger, no 2983, la remarque chronologique « *ca. sept.* » doit être remplacée par « *ca. anf. nov.* ».

Ensuite, au mois de février de la même indiction, la flotte vénitienne, des galères catalanes — 60 (ensemble) — et 10 des nôtres se réunirent. La bataille eut lieu près de Diplokionin, et beaucoup de combattants de part et d'autre tombèrent.

En septembre 1351 une nouvelle flotte vénitienne était partie pour la Romanie. A Messine elle se réunit à une flotte aragonaise sous les ordres de Ponzio di Santapau (1). L'approche de cette flotte obligea les Génois de Négrepont à la retraite (v. § 55). Dans l'Egée des tempêtes s'abattirent plusieurs fois sur la flotte, ce qui la força à aborder en Crète pour réparer les dommages (2). Elle y resta, semble-t-il, jusqu'en décembre. Pendant le trajet vers l'Hellespont elle subit de nouveau une tempête. Et ainsi elle n'arriva dans les eaux de Constantinople qu'aux premiers jours de février et mouilla près de l'île de Prinkipo.

La flotte génoise qui s'était abritée sous les murs de Péra pendant l'hiver, alla au-devant des Vénitiens et des Aragonais, le matin du 13 février (3). Le vent du sud contraignit les Génois à se retirer. Ils ne réussirent même pas à empêcher la jonction des galères byzantines avec celles des alliés (4). Dans un endroit plein de bas-fonds et d'écueils, dans le Bosphore, près de Péra, la bataille fut engagée. Le lieu était, selon Grégoras, marqué par deux colonnes qui faisaient l'impression d'un monument funéraire (5); en cela va d'accord avec notre chronique, qui parle de « Diplokioni(o)n » (le Başiktaş d'aujourd'hui).

(1) Depuis fin 1350 les Vénitiens étaient en relations avec les Aragonais pour gagner leur aide contre les Génois. Les Aragonais qui étaient menacés par l'expansion des Génois firent le 16 janvier (1351) le pacte qui fut juré à Venise le 12 juillet. Voir plus haut, p. 15 n. 1.

(2) L. de Monacis, *Chronicon* 211-213; Grég. XXVI 18 = III 84,14-19.

(3) La date est transmise par L. de Monacis, *Chronicon* 213 et une lettre de Ponzio di Santapau, éd. A. Rubió i Lluch, *Diplomatari del Orient Catalá*, Barcelone 1947, n° 202, pp. 259-260. Cantacuzène et Grégoras ne mentionnent même pas le mois. Cf. aussi R.-J. Loenertz *Wann unterschrieb Johannes v. Palaiologos den Tomos von 1351?* Byzantinische Zeitschrift 47 (1954) 116.

(4) Selon Grégoras XXVI 20 = III 86,16 le nombre des galères byzantines s'éleva à 8, selon notre chronique à 10.

(5) Grég. XXVI 21 = III 87,10-12: ... *ὅπῃ κιόνες διπλοῖ σχῆμα τάφου τινὸς ἀνέχοντες ἵστανται.* Cf. R. Janin, *Constantinople byzantin*, Paris 19642, 471.

Les sources qui sont à notre disposition ne permettent plus de préciser le nombre de galères engagées; notre notice, elle aussi, ne peut pas contribuer à éclaircir la question (1). Le combat continua même pendant la nuit. Comme aucun des deux partis ne parvint à un résultat décisif, et les alliés et les Génois ont cru avoir été les vainqueurs.

Les Catalans ne connaissant point le terrain eurent les pertes les plus considérables (2). Malgré les insistances de l'empereur les Vénitiens n'étaient plus prêts à livrer une autre bataille contre les Génois, et s'en allèrent. Cantacuzène, croyant que les Vénitiens avaient rompu le pacte du mai 1351, conclut, le 6 mai 1352, la paix avec les Génois (3).

APPENDICE

Jean V Paléologue à Thessalonique

Une contribution à la chronologie de la période: déc. 1350-févr. 1352.

Lorsqu'en décembre 1350 Jean Cantacuzène quitta Thessalonique, le jeune empereur — il n'avait pas encore 18 ans (4) — y resta seul sous la protection d'Andronic Asanès (v. § 52). Les adhérents de Jean V réprimèrent l'influence d'Andronic et persua-

(1) Sur le nombre des galères d'après les sources v. Sabelli 145 n. 7, qui suppose comme le plus vraisemblable 67 navires alliés. Il se peut que dans notre chronique un chiffre (« 7 ») a été omis par un copiste.

(2) Gerolamo Zurita, *Los cinco libros postremos de la primera parte de los anales de la Corona de Aragon*, Saragosse 1610, 245v: « ... *se trabó la batalla por tantas partes que fue cosa muy estraña, y meravillosa y no se fi jamas vista, concurrir dos tan poderosas armadas de naciones tan diferendas, en aquella angostura de Mar de Bosforo thracio, teniendo las riberas de Asia y Europa* ... *y in tal tiempo que la aspereza del invierno p la horribile tempestad del mar bastava a posser espanto*... ».

(3) Dölger, *Reg.* V, n° 2991. Le texte le plus proche de l'original n'est pas celui des l'Archives des Spinola à Gênes (cité par Dölger), mais celui qui se trouve dans le Cod. B, f. 300rv des Archives d'État à Gênes, publié dans le *Liber Iurium reipublicae Genuensis*, éd. H. Ricottius, t. II, Turin 1857, pp. 601-606.

(4) Il est né le 18 juin 1332. Voir le § 36 de notre chronique (Or. Chr. Per. 30,1964, 64).

dèrent le jeune empereur d'attaquer son beau-père. Ils réussirent à éloigner Andronic de Constantinople sous prétexte de porter des informations à Cantacuzène (1). Poussé par les adversaires de Cantacuzène, Jean V entre en relations avec Étienne Dušan (2), qui aboutirent à un traité (3). Quand la guerre contre les Génois (de Péra) était à son comble, donc en juillet (v. § 54), Asanès arriva dans la Ville (4).

La guerre empêcha Cantacuzène d'aller lui-même à Thessalonique. Aussi pria-t-il la mère du jeune empereur, Anne de Savoie, de s'y rendre et d'annuler les traités conclus avec les Serbes (5). Quand partit l'impératrice? Comme nous l'avons dit, l'empereur était alors en lutte avec les « Latins ». Elle quitta donc la Ville certainement avant le 28 juillet (v. § 54). Grégoras raconte les nouvelles venues de Thessalonique après avoir décrit le synode de 1351 (6). Nous verrons plus loin que son exposé ne peut pas s'accorder avec la chronologie précise du voyage. Anne arriva à Thessalonique, si non déjà en juillet, du moins au commencement d'août.

Les adhérents de son fils y étaient en train de préparer la guerre contre Cantacuzène. Étienne Dušan campa près de la ville et était prêt à aider le jeune empereur (7). Au même moment des troubles éclatèrent à l'intérieur de la ville (8). Des sources jusqu'ici négligées prouvent que l'opposition contre Anne était plus forte que ne le reconnaissent les récits de Cantacuzène et de Grégoras.

L'*enkomion* sur Grégoire Palamas, écrit par le patriarche Philothée Kokkinos, raconte que le jeune empereur avait refusé l'en-

(1) CANT. IV 27 = III 202,5-7; 203,7-204,6.

(2) CANT. IV 27 = III 204,6-15. DÖLGER, *Regesten* V, n° 2977.

(3) CANT. IV 27 = III 205,19-20. DÖLGER, *Regesten* V, n° 2978.

(4) CANT. IV 27 = III 204,18-19.

(5) CANT. IV 27 = III 204,21-207,9. GRÉG. XXVII 28 = III 149,4-17.

(6) Le premier synode de cette année, décrit en détail par Grégoras, se termina après le solstice d'été (GRÉG. XVIII 6 = II 898,2). Peu après Grégoras fut mis en prison dans le monastère de Chora. Il ne sera plus un témoin oculaire des événements. Le deuxième synode, où l'on formula le contenu définitif du tome, eut lieu en juillet (voir J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 147-148 et n. 97, 406).

(7) CANT. IV 27 = III 207,9-20.

(8) CANT. IV 27 = III 208,2-4.

trée dans la ville au métropolite rentrant du synode; celui-ci fut contraint de se retirer à l'Athos (1). Comme le tome du synode palamite fut signé et déposé à Sainte-Sophie le 15 août (2), Palamas n'a quitté la Ville qu'après cette date et arriva à Thessalonique vers fin août. Anne, qui à ce moment-là a déjà dû être arrivée dans la ville, n'a pas encore pu percer suffisamment. Pour améliorer sa position elle est vraisemblablement entrée en contact avec les Génois. L'historien italien Matteo Villani nous fait savoir que le général génois Paganino Doria, qui assiégea Négrepont du 15 août au 20 septembre, promit à l'impératrice de lui venir au secours à Thessalonique dès que le siège aurait été terminé (3). Il tint sa promesse et apparut devant Thessalonique, mais Anne avait en attendant changé d'idée et n'avait plus besoin de son aide (4). Il s'ensuit qu'Anne eut la ville en main fin septembre.

Elle négocia avec l'empereur des Serbes et l'amena à se retirer. La paix était entièrement retablie lorsque Cantacuzène concéda à son gendre l'Ainos et quelques villes de la Chalcidique (5). Palamas,

(1) *Φιλοθέου λόγος ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης τὸν Παλαμάν*, éd. PG 151, 623 D.

(2) CANT. IV 23 = III 170,17. La chronologie de cette date est discutée en détail par F. DÖLGER, *Ein byzantinisches Staatsdokument in Basel: Der Tomos vom Jahr* 1351, Historisches Jahrbuch 72 (1953) 213 A 17, (= *Byzantinische Diplomatik*, Ettal 1956, 253 A. 18). Cf. MEYENDORFF, *Introduction* 148-149.

(3) *M. Villani eiusque filii Philippi Historia ab anno MCCCXLVIII ad annum MCCCLXIV*, éd. L. A. MURATORI, *Rer. Ital. Scriptores* 14, Milan 1729, 119 C - 120 A (= *lib. II, cap.* 28).

(4) *Ibid.*, et 125 (= *lib. II, cap. 34*). La valeur historique de ce récit est assez douteuse. Villani raconte que l'impératrice s'est enfuie à Thessalonique ensemble avec son fils à cause des poursuites de Cantacuzène. Peu après Cantacuzène se fit couronner empereur et commença l'attaque contre son gendre. Or, l'impératrice avait appelé l'aide des Génois. — Le contexte dans lequel se trouvent ces affirmations de Villani, légendaires et erronées en réalité, rappelle la guerre civile. Il est dès lors possible que l'ambassade de 1351 aussi n'est qu'un produit de la phantaisie de Villani (ou de ses sources), d'autant plus qu'aucune source byzantine (même pas la Vie de Grégoire Palamas) n'en fait mention. Le rapport imprécis de l'historien italien ne doit pas nous engager à douter de la fidélité de l'impératrice Anne. SORBELLI 133 et D. MURATORE, *Una principessa Sabauda sul trono di Bisanzio...*, Chambéry 1906, 233-234, acceptent comme vrai le récit de Villani.

(5) CANT. IV 27 = III 208,13-209,2.

lui aussi, eut la possibilité de rentrer dans sa ville épiscopale. Après avoir été trois mois à l'Athos, dit Philothée, il y revint; le jeune empereur lui-même était d'accord (1). On ramena donc Palamas fin novembre 1351; Jean V séjournait toujours à Thessalonique (2).

L'impératrice Anne engagea son fils à se rendre à Constantinople, tandis qu'elle même resta à Thessalonique (3). Il lui obéit et arriva par Ainos et Didymotique à la Ville où la guerre contre les Génois était à son comble (4). Cantacuzène raconte que le jeune empereur étant rentré de Thessalonique mustement à ce moment-là (*ἄρτι*), l'escorta avec une troupe de soldats au mouillage des alliés. C'était, selon le même auteur, peu après une bataille qui eut lieu dans le Bosphore (5).

Il ne peut-être question que de la bataille navale du 13 février 1352 (v. § 56). Cet événement nous permet de préciser la date du voyage du jeune empereur. Il était parti pendant le mois de janvier et arriva à Constantinople dans la première moitié de février. D'après le témoignage de Grégoras, imprécis au point de vue chronologique (v. plus bas), Jean V séjourna plus de 30 jours dans la Ville (6). Cantacuzène espérait obtenir une rencontre entre Jean et

(1) PG 151, 624 B. Les remarques de L. PETIT, *Les évêques de Thessalonique*, Échos d'Orient 5 (1901-1902) 93 sont imprécises au point de vue chronologique.

(2) Selon cette chronologie il est impossible que l'homélie 44 de Grégoire Palamas ait été prononcée le 7 sept. 1351, comme le propose MEYENDORFF, *Introduction* 393 et n. 73. Le passage de l'*enkomion* qui est la base de la chronologie de Meyendorff, se rapporte nettement au sept. 1352 (625 D: *ἐνιαυτὸς ἦν αὐτῷ παριὼν ἐν τούτοις μετὰ τὴν ἐκ Βυζαντίου κάθοδον*).

(3) D. MURATORE, *Una principessa Sabauda* 234 affirme qu'Anne rentra elle aussi à Constantinople en hiver (1352). Les sources n'en disent rien. Le passage cité par Muratore en faveur de son hypothèse (GRÉGORAS XVIII 2 = II 879,9-880,7) concerne le dimanche de l'Orthodoxie 1351 (non pas 1352). Dans les sources nous ne retrouvons l'impératrice qu'au printemps 1354. Elle séjournait alors à Thessalonique (CANT. IV 38 = III 276,3-4). Nous ne savons pas si elle se rendit entretemps à Constantinople. Sur son règne à Thessalonique (de 1352 jusqu'à sa mort probablement en 1365) voir les remarques précieuses de R.-J. LOENERTZ, *Chronologie de Nicolas Cabasilas*, Or. Chr. Per. 21 (1955) 216-220.

(4) CANT. IV 32 = III 237,6-238,3. GRÉG. XXVII 29 = III 149,23-150,4.

(5) CANT. VI 31 = III 229,9-14.

(6) GRÉG. XXVII 29 = III 150,4-5. CANT. III 238,2 dit seulement que son gendre aurait traité avec lui « pas peu de temps » (*οὐκ ὀλίγον χρόνον*).

Matthieu, son fils. Pourtant le projet échoua. Ensuite Jean se rendit avec sa femme et son fils Manuel à Didymotique. Peu de temps après la paix signée entre les Génois et les Grecs le 6 mai 1352, Jean commença de nouveau à attaquer son beau-père (1).

La succession chronologique des événements dans l'œuvre de Grégoras est erronée. Selon lui le jeune empereur serait parti pour Constantinople immédiatement après l'arrivée d'Anne; il y serait resté plus d'un mois et se serait rendu au commencement de l'automne (1351!) à Didymotique (2). L'ordre chronologique de Cantacuzène, précis et net, est confirmé, comme nous l'avons vu, par des dates indépendantes. Son récit est sans aucun doute préférable à celui de Grégoras.

La nouvelle chronologie tranche définitivement la question de savoir quand Jean V signa le tome synodal de 1351 (3). La seule date possible est février-mars 1352, tandis que celle de l'automne 1351, proposée par F. Dölger suivant la chronologie erronée de Grégoras, doit être éliminée (4).

PETER SCHREINER

München

(1) Pour la chronologie voir CANT. III 241,22 (rentrée de l'ambassade de Didymotique) et 242,10 (commencement de la guerre).

(2) GRÉG. XXVII 29 = III 149,23-150,11. L'erreur chronologique de Grégoras s'explique peut-être par le fait qu'il était détenu alors dans le monastère de Chora et puisa dans les récits d'autres, avant tout dans ceux d'un certain Agathange. Sur ce dernier voir K. P. KYRRES, *Ἡ Κύπρος καὶ τὸ ἡσυχιαστικὸν ζήτημα κατὰ τὸν* XIV *αἰῶνα*, dans *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 26 (1962) 21-25.

(3) F. DÖLGER, *Ein byzant. Staatsdokument* (v. p. 22 n. 2) 253 A. 18.

(4) *Ibid.*; R.-J. LOENERTZ, *Wann unterschrieb Johannes V Palaiologos den Tomos von 1351*, Byzantinische Zeitschr. 47 (1954) 116, partant seulement de la chronologie de Cantacuzène, a trouvé la date exacte (février-mars 1352), suivi de J. MEYENDORFF, *Introduction* 149 et n. 109. F. DÖLGER, dans la réédition de son étude citée plus haut p. 22 n. 2 (Ettal 1956) mentionne la chronologie de Loenertz comme « *n o c h eine Möglichkeit gemeinsamer Unterzeichnung* ». C'était pourtant la *seule* possibilité!

An Unpublished Letter of St Theodore the Studite

R. Devreesse in the catalogue of the Greek manuscripts of the Vatican Library that he edited noted that Cod. *Vat. Gr. 712* contained two letters of St Theodore the Studite, the first published in Migne, P.G. 99, 1069-84 (= Bk. I no. 48), the second as far as he knew unpublished. Examination of the bibliographies and periodicals that should take notice of a new letter of Theodore leads to the conclusion that it has not been published since the appearance of the catalogue. One may, therefore, reasonably conclude that the letter is so far unedited and that its publication here is justified.

Both the letters in Cod. *Vat. Gr. 712* treat of the same incident of the same larger situation. The situation was the rift between Theodore with his community and the official Church with the Emperor in the first decade of the ninth century. It arose in this way. In 795 the Emperor Constantine VI put his legitimate wife into a convent and took to himself a maid-of-honour, whom he caused to be crowned Augusta. The Patriarch Tarasius disapproved. Thereupon the Emperor prevailed on a priest, by name Joseph, to bless the union. Later Tarasius, invoking 'economy' (or a power of the Church to ratify without insisting on the rigour of the law), accepted the *fait accompli*. Not so the monastery of Saccoudion where Plato was Abbot and Theodore Prior. In 796 they were imprisoned, but they were soon set free, for Constantine was deposed by his mother. Tarasius then punished the priest Joseph. In 802 Irene lost the throne to Nicephorus, who, since Tarasius was dead, had a layman, also called Nicephorus, elected patriarch. Plato and his monks, who had meantime been installed by Queen Irene in the monastery of Stoudiou, disapproved. Worse was to come. In 806 the Patriarch Nicephorus with a synod of fifteen bishops rehabilitated the priest Joseph allowing him again to celebrate the divine li-

turgy. The monks of Stoudiou protested, broke off communion with Nicephorus and all others who entered into communion with Joseph. Plato, Theodore and Theodore's brother Joseph (meantime become Archbishop of Thessalonica) were imprisoned, the monks were dispersed and in various ways punished. In January 809 an 'adulterous synod' (such is Theodore's name for it) condemned with an anathema all those who refused the legitimacy of the 'economy' decreed for the priest Joseph. Theodore, who was the backbone of the resistance, naturally persisted in refusing and in his letters condemned the decree of the synod of 809 as heretical.

The two letters of Cod. *Vat. Gr. 712* deal with this precise question and must therefore date from shortly after January 809. The first (the one in Migne) is addressed to 'My son Athanasius'; the second published here, to 'My son Gregory' — both at that time monks of Stoudiou. Athanasius, who had suffered imprisonment at the turn of the century (1) but later regained his liberty and avoided further confinement by a frequent change of residence (2), had, it seems, been persuaded to accept the decision of the synod of 809 and had written to Theodore to say so and to influence him to a similar attitude. His arguments can be reconstructed in part from Theodore's long answer (3), as follows.

My son Athanasius. First you condemned the 'adulterous false teaching'; now you change. Your arguments are not God-inspired but are of this world. "For you would say that 'all friends and orthodox, learned and unlearned, are furious (4) when they hear it called heresy, putting forward this explanation that, since no one champions (5) and propounds adultery and the absolution of the sacrilegious, why shall we call them heretics? — contraveners of the Lord's commandments and spurners of the divine canons and sacrilegious — fair enough'". I am surprised. Of course those who make a synodical decree and enforce it by an anathema against those who do not accept their decree — that is, their 'economy' — do teach it in practice every day. If not, why am I in prison and why are they persecuting my

(1) A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca,* VIII (ed. I. Cozza, Romae 1871), *S. Theodori Studitae epistolae,* n. 8, p. 8, 'Athanasio filio'.

(2) *Ibid.* n. 236, p. 198, 'Athanasio filio'.

(3) *P.G.* 99, 1069-84: Cod. *Vat. Gr.* 712 ff. 13-18.

(4) Reading ἐκμαίνονται for the ἐκμείνονται of *P.G.* 99, 1072 A.

(5) Reading ἀνισταμένου for the ἀνθισταμένου of *P.G.* 99, 1072 A.

Father and the archbishop Joseph and many others (whose names, places of confinement and punishments are given in detail, covering nearly two columns of Migne). " You said: 'Since no one champions (1) and propounds adultery and the absolution of the sacrilegious, why shall we reasonably call them heretics?' True, they do not *teach* adultery and the absolution of the sacrilegious in so many words", but they do it in fact, also by imposing with an anathema their 'economy' as salutary. Your principle could be extended to any and every transgression, but the laws of God are unalterable and apply to everyone, even Emperors. " I have shown you from the Gospels, the Epistles and the Fathers ... that the 'adulterous synod' without any doubt is guilty of heresy" The elect are few: wisely join yourself to their number (2).

The information provided by this letter to Athanasius, and in particular the quotations in their context, are most useful for an understanding of the letter to Gregory, which is shorter and less precise. In this letter to Gregory, Theodore refers to two letters he had received, both critical of his attitude. One of them was the letter from the monk Athanasius, synopsised above. The other was from 'our Father', who presumably was Plato, also apparently become less unbending in respect of the 'adulterous synod'. As he did no more (so writes Theodore) than repeat the words of the Archbishop Joseph and the monk Kalogiros (designated by the letters beta and gamma), they too must have been wavering. This is completely unexpected, for Plato, Joseph and Theodore had always been at one in their oppositions and had always suffered equally. In 809 all three were held in confinement in different localities.

Various letters of Theodore to Joseph are extant and all of them address him with the greatest affection and veneration. There is, however, one, affectionate like the rest, written seemingly shortly before the 'adulterous synod' of January 809, answering letters received from Joseph counselling moderation. Joseph had proposed three principles: 1) not to split the Church for the lapse of one individual; 2) not to communicate with the absolution of such a one; 3) to receive communion from every

(1) Reading ἀνισταμένου for the ἐνισταμένου of *P.G.* 99, 1076 C.

(2) The exact quotations in this résumé are repeated almost verbatim in the letter to Gregory, which is a proof of its authenticity.

priest of good reputation. It is Theodore who reduces his brother's letter to these principles (1) because he has to comment on them in such a way as to bring them into conformity with the stand he had adopted — and the stand he is thereby pushing Joseph to adopt and to retain. Kalogiros, who is coupled with Joseph in the second letter, is mentioned also in the first: "And I with my Father and Kalogiros driven into exile by the hand of the prince; the archbishop dismissed and, solely because he celebrated the Liturgy at my invitation in Stoudiou, degraded by them to be an ordinary priest" (2).

Also Euprepeianus was the recipient of a letter from Theodore on the 'adulterous question' (3). He was clearly a person in whom Theodore placed much confidence, since he consulted him on what action to take and used him as a kind of confidential secretary who received and distributed letters, gathered and passed on information about the dispersed brethren, and did all that according to a code in which the letters of the alphabet stood for definite individuals, alpha meaning 'our Father', beta the Archbishop, and so on to omega which stood for Theodore himself (4). A later letter to an Euprepeianus (4) who had endured prison both during the iconoclastic controversy and for the 'adulterous question' and on occasion had visited Theodore in prison by night coming over the tiles, laments that now he had cast aside his monastic habit, let his hair grow and was acting as a kind of bailiff to a convent of nuns: Theodore chides him and invites him to repentance. It was probably the same monk.

According to the description given in the Vatican catalogue Cod. *Vat. Gr. 712* is made up of various items taken from a number of manuscripts of the 13th century. Its folios, made of paper, measure 230 × 150 mm. The writing is clear and regular, but the first and last lines of the pages containing our letters are faint from some kind of damage and an occasional word is illegible on account of a tear or a blot. The letter to Gregory is found on ff. 18r-19r.

JOSEPH GILL, S.J.

(1) *P.G.* 99, 1065 C.
(2) *P.G.* 99, 1073 D where Καλογήπῳ is read, obviously in error.
(3) *P.G.* 99, 1032-7. His name is spelt in Migne Εὐπρεπιανός.
(4) A. MAI, *op. cit.*, n. 233, p. 195-7.

Γρηγορίῳ τέκνῳ

Ἀπάντα τὸν λόγον, ἀδελφὲ ἠγαπημένε, ὡς Χριστοῦ στρατιώτης, ὡς σὺν ἐμοὶ τῷ ἁμαρτολῷ ἀπόκλειστος ὑπὲρ τοῦ εὐαγγελίου αὐτοῦ, μήτε ἀναλγήτως (ἀλογώτατον γάρ), μήτε αὖ πέρα τοῦ δέοντος καταλυπούμενος ([ἀχρ]εώτατον γάρ).

Ἐδεξάμην ἐπιστολὰς δύο· μίαν παρὰ τοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ ἑτέραν [παρὰ] τοῦ ἀδελφοῦ Ἀθανασίου· καθαπτομένου μου τοῦ πατρὸς ἡμῶν ||
18v τῆς ταπεινώσεως τῷ ὄντι ἀλλὰ καὶ κλῶντός μου τὴν ἐλεεινὴν ψυχὴν εἰς συμπάθειαν· τοῦ δὲ ἀδελφοῦ Ἀθανασίου τοσοῦτον πνεύσαντος κατὰ τῆς ἀσθενείας μου, ὡς εἰ μὴ ὅτι κύριος ἐβοήθησέ μοι *παραβραχὺ παρῴκησε τῷ ᾅδῃ ἡ ψυχή μου.* Οἶδας γὰρ ἐξ οὗ ἄνθρωπος ἐλπίζει βοηθεῖσθαι καὶ ὑπολαμβάνει τὸν τοιοῦτον ἰσόψυχον, ἰσόρροπον· τοῦτο πρόθυμον. Ὁπόταν ἐν καιρῷ πολέμου παρὰ τοῦ τοιούτου τροπὴν ἐπίδοι τὴν ἐναντίαν, θανάσιμόν τι πανθάνει πάθος.

Τοιοῦτό μοι, ποθεινότατε, ὤφθη τανῦν. Ὁ δεύτερος — *ἀγγελία ἐπὶ ἀγγελίᾳ* βαρεῖα, μᾶλλον δὲ πονηρά — κατασπᾶν μου τὸν νοῦν καὶ τὴν ἐλεεινήν μου ψυχὴν εἰς ᾅδην ἐναγωνιζόμενος, κἂν ὥς φησι φειδοῖ· ἀμφότεροι μέν, ὅτι οὐκ ἔστι αἵρεσις δυνάμει λαλοῦντες τὰ τοῦ B̅ καὶ τοῦ Γ̅ μάλιστα, (συνίημι γὰρ τοὺς λόγους καὶ τὰς διαθέσεις ἀμφοτέρων,) κἀντεῦθεν ὑποτιθέμενοι καὶ ὑπομιμνήσκοντες ἐπισκέψασθαι τὰ συγγραφέντα μοι ὡς ἐσφαλμένα, καὶ ὡς ἵνα μὴ αἰσχυνθεὶς διορθώσασθαι ἐκπέσω τῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ τῶν μεταγενεστέρων, εὑρισκόντων ἀλλότρια Θεοῦ τὰ συγγράμματα· θυμώδη με καὶ ἐκστατικὸν ἐπιγράφων ὁ πρῶτος· ὁ δὲ δεύτερος, ὡς τὸν κεν[ ]λαν χεῖρον ἡμᾶς εἶναι· καὶ ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀδελφῶν φυλάττει τοὺς λόγους σου· καθαπτόμενος λεληθότως τῶν δι' ἐρωτήσεων ἀποκρίσεών μου· καὶ ὅτι εἰς μυρίας δόξας διηρέθησαν· καὶ ὅτι οἱ πλείονες καί γε τῶν προεχόντων ταῦτα λέγουσιν, εἰ καὶ μηδεῖς ἔγνω ὅτι ἐπέστειλα, ἐπιχειρήσεις φέρων ἀσυνέτους καὶ ἀλλοκότους· ὡς ὅτι εἰς ἑαυτὸν περιπίπτω ἐν τοῖς γεγραμμένοις μοι. Τοῦτο δὲ διδάσκων παντὶ σθένει, εὖ ἔχειν, ἐπεί φησι ὅτι πάντες οἱ φίλοι καὶ εὐσεβεῖς τὸ μὴ λέγειν αἵρεσιν ἀλλ' ἢ μόνον παρά-
19r βασιν τῶν ἐντολῶν || τοῦ Θεοῦ, καταπατητὰς τῶν θείων κανόνων καὶ

20 Ps. 93, 17 14 Ezech. 7, 26.
23 κεν[δενη]λαν (?): middle letters indistinct and lower half missing.

ἀνιέρους, (φεύγετε αὐτῶν τὴν κοινωνίαν παντάπασι,) καὶ ἕτερα πρὸς τοῖς εἰρημένοις ἐπιπλήττων ὡς οὐχ οἷόν τε τὸ γράμμα ἀπαγγεῖλαι διὰ τὸ πλῆθος.

Τί οὖν ὁ ταπεινὸς ἐγώ; Ἀποτιναξάμενος τὴν ἀθυμίαν βοηθείᾳ καὶ τοῦ ἀδελφοῦ Εὐπρεπειανοῦ καὶ ἀπαρνησάμενος τῇ διαθέσει πᾶσαν σάρκα, πρὸς μόνον δὲ Θεὸν ἀποβλέψας ὑπὲρ οὗ μοι ταῦτα καὶ δι' οὗ ἡ βοήθεια μάλιστα τῷ ἀσθενεῖ καὶ σαθρῷ, ἀνταπέστειλα δεόντως ἐπιλύων τὰς ἀπορίας αὐτῶν καὶ ἐνστάσεις μαρτυρίαις γραφικαῖς καὶ πατρικαῖς ἐν ὀκτὼ τετραδίοις πρὸς ἥμισυ. Ὁρῶν οὖν ὅτι τὸ μὴ φέρειν αὐτοὺς τὴν ἐκ τοῦ λέγειν αἵρεσιν ὀργὴν τοῦ κρατοῦντος αἴτιον τῆς ἀσυμφωνίας, ἢ νοὸς ἐν τοῖς μὲν ἀχωρησίαν, ἢ τάχα καὶ τοῦ φθόνου ὑποσμηχόμενον τὸ κέντρον· καὶ πάντοθεν ἀπορῶν· τό τε σχίσμα ἡμῶν αὐτῶν δεδιὼς εἰς χαρὰν ὂν τοῦ διαβόλου καὶ τῶν αἱρετιζόντων, τό τε συνελθεῖν αὐτοῖς ἀποστασίαν εἶναι ἀληθείας, συμβουλίᾳ καὶ τοῦ ἀδελφοῦ ἐπὶ οἰκονομίαν ἦλθον μιμήσει τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν, μηδὲν ἔχουσαν ὡς οἶμοι τὸ βλάπτον καὶ παρὰ τὸ εἰκὸς εἰς νόμον Θεοῦ· καὶ δὴ ταύτην παρατίθημι ἔχουσαν ὧδε.

Ἐπεὶ ὁρῶ ὑμᾶς εἰς τοσοῦτον ὑπενδοῦναι ὥστε ἀπορραγὴν γενέσθαι εἰς ἡμᾶς, τοῦτο φρονεῖν γέγονέ μοι εὖ ἔχειν εἰς οἰκονομίας τρόπον· εἰ μὴ φέροι τις λέγειν αἵρεσιν ἀχωρησίᾳ νοός, ἀσθενείας μέν ἐστι κἂν οὐ βούλεται λογίζεσθαι οὕτως ὁ ἀκούων, συγχωρητέον δὲ ὅμως τὴν φωνὴν [χάρ]ιν τῆς συναφείας, τῶν ἄλλων σωζομένων — λέγω δὴ τῆς τε ἀκοινωνησίας καθόλου καὶ ἄλλης πως οὐ συγκαταβάσεως — καθὰ καὶ οἱ φίλοι δῆθεν ἐπαινοῦσιν ὑμᾶς. Κἀμοὶ καὶ τοῖς ὁμοίως μοι αἱρουμένοις ἔστω τὸ λέγειν αὐτὴν αἵρεσιν καθὼς πεπιστεύκαμεν ἐν ἀποδείξει τῆς
19v ἀληθείας. Καὶ εἰ οἱ δι' ἐναντίας τοῦτο ὁρῶντες ‖ ἐνδιαβάλλουσιν ἡμᾶς ἀσυμφώνους εἶναι μηδετέρῳ μέρει μελετ[ῶντας] — ἐν γὰρ τῇ ἀφωνίᾳ, συμφωνία ἡμῖν πραγματεύεται τοῖς πράγμασι ἐξ ἴσου ἀφισταμένοις τῆς κοινωνίας αὐτῶν, ἕως ἂν ὁ Θεὸς πληροφορήσῃ ἡμᾶς, τοῦτο εἰδότες ὡς καὶ τὸ σχίσμα οὐδὲν ἔλαττον αἱρέσεως, ὡς τῷ Χρυσοστόμῳ εἴρηται.

Gregorio filio

Obviam ito sermoni, frater dilectissime, ut Christi miles, ut mecum peccatore seclusus propter ipsum evangelium, neque sine dolore (absurdum enim), neque rursus ultra quam decet tristitia depressus (supervacaneum enim).

Accepi epistulas duas: unam a Patre nostro, alteram a fratre Athanasio. Et Pater quidem noster humilitatem meam reprehendit

revera, quin etiam flebilem meam animam infregit ad commiserationem; frater autem Athanasius tantum contra meam imbecillitatem invehit ut, nisi Dominus me adiuvasset, *paulominus habitasset in inferno anima mea.* Nosti enim: ex quo se quis adiuvari sperat, hunc et praesumit idem sentire, eodem vergere: hoc animum accendit. Cum autem tempore belli in huiusmodi homine inclinationem contrariam intuitus fuerit, letale patitur vulnus.

Tale mihi aliquid, optatissime, visum est in praesenti. Secundus ille (*nuntius super nuntium* gravis, immo malus) mentem meam et misellam animam in infernum detrahere conans, quamvis ut ait cum temperamento; ambo sane non esse haeresim potentialiter dicentes ea quae sunt ex B et C praesertim (intelligo enim sermones et dispositiones amborum) ac proinde suggerentes et admonentes se ea quae a me scripta sunt considerare ut erronea, et quasi eo fine ne propter pudorem renuens corrigere excidam ab Ecclesia sententia posterorum, comperientium aliena a Deo esse scripta, iracundum et mente captum me describens primus; secundus autem, nos ut [ ] esse adhuc peius, et quod ' nullus frater verba tua observat '. Increpat quin ad responsa ope quaestionum a me facta animadvertat; dicit eos in innumerables opiniones divisos esse et plurimos etiam magnatarum haec dicere (etiamsi nemo me scripsisse sciat) argumenta stulta et inepta proferens, et me scriptis meis mihimetipsi discrepare. Quod omni vi docens, opinatur rem bene se habere cum dicat: ' Omnes amici et orthodoxi asserunt illud "non dicendum haeresim" sed solummodo " transgressionem legum Dei " et eos " esse conculcatores divinorum canonum et sacrilegos " '. (Communionem eorum penitus evitate.) Praeter haec quae dixi alia etiam infligit quae propter longitudinem haec mea epistula narrare non potest.

Quid tunc ego humilis facerem? Auxilio fratris Euprepeiani segnitia deposita et omni indulgentia animae abnegata, oculis in solum Deum coniectis pro quo mihi haec et ex quo auxilium debili certe et tabido, in octo quaternionibus cum dimidio rescripsi difficultates eorum et instantias rite solvens testimoniis e Patribus et Scripturis haustis. Cum ergo conspicerem causam discordiae esse in eo quod illi imperatoris iracundiam ex eo quod haeresis dicitur ortam non ferebant, vel in aliquibus mentis angustias vel forte et invidiae aliquantulo limatum stimulum, cumque anceps remanerem quid facere debuerim, veritus etiam ne nostrum schisma in diaboli et haereticorum gaudium verteretur et ne conversare cum illis idem esset ac prodere veritatem, consilio fratris roboratus, imitando sanctos nos-

tros patres, in oeconomiam veni quae nil ut opinor habet quod laedeat vel quod immoderatum sit quod attinet ad Dei legem. Quam igitur sic sonantem subiungo.

Cum vos tantum cedere videam ut a nobis sitis disrupti, hoc consilium, quod ad modum oeconomiae, bene se habere mihi visum est. Si quis ob mentis angustias vocare haeresim non ferat, imbecillitatis est etiamsi auditor tali modo considerare non vult, sed vocabulum talibus omitti permittendum est unionis causa, salvis reliquis — dico nempe et de communione et de quavis alia condescensione penitus abnegatis — cum amici scilicet vos laudent; mihi tamen et illis qui mecum stare malunt licitum sit vocare eam haeresim, sicuti in veritatis manifestatione credimus, et si illi qui rem aliter vident nos, neutrius partis studiosos, calumniantur quod conciliari nolumus — quid? Nam in silentio consensio nobis redditur in rebus aeque remotis a communione eorum, dum Deus nos certiores faciat, hoc interim scientes: schisma, ut a Chrystostomo dictum est, nihilo minus est quam haeresis.

Verschollene Malereien in Göreme: Die "archaische Kapelle bei Elmalı Kilise" und die Muttergottes zwischen Engeln

Bei der Herausgabe der kappadokischen Höhlenmalereien (1) benutzte Pater G. de Jerphanion S. J. ausser eigenem Material auch die oft wenig genauen (2) Aufzeichnungen seines Reisebegleiters vom August 1907, des Paters Joannès Gransault. Auf diese Weise kamen einige Malereien in das Werk, die Jerphanion weder gesehen hatte noch genau lokalisieren konnte und die auch in der späteren Literatur nicht wieder auftauchten. In Göreme handelt es sich um die im Lageplan nicht eingetragene sogenannte « Kapelle bei Elmalı Kilise » mit « archaischen » Malereien (3) und die Malerei einer Muttergottes mit Kind zwischen Engeln (4), die Gransault — nach Jerphanion irrtümlich — Çarıklı Kilise zuschrieb. Wir fanden die Kapelle am 17. September 1959, die Muttergottes zwischen Erzengeln am 13. August 1965 wieder.

Die Ortsangabe « près d'Elmale Kilissé » für die Kapelle stammt von Jerphanion und nicht von Gransault, dessen « notes qui suivent l'ordre topographique la mentionnent entre chapelle nº 17 et Elmale Kilissé (numéro 19 du plan): elle doit être dans ces parages. Nous ne l'avons pas revue ». Die Lokalisierung unserer Kapelle dicht neben Kapelle 19 ist danach willkürlich und zudem aus zwei Gründen problematisch. Einmal fehlt es wegen des steilen Abfalls ins Tal, dem auch der ursprüngliche Eingang von Elmalı Kilise zum Opfer gefallen ist, an der vermuteten Stelle am Platz. Zum andern verwies bereits Jerphanion darauf, dass die Malereien der Kapelle « archaisch » und deswegen in der

(1) G. de Jerphanion, *Une nouvelle province de l'art byzantin, Les églises rupestres de Cappadoce* (Bibliothèque archéologique et historique 5, 6), Paris 1925-1942.

(2) Z. B. Jerphanion I, S. iv, xxix.

(3) Jerphanion I 145-146, ohne Abbildungen.

(4) Jerphanion I 496-497, Taf. 135-4.

Gegend von Elmalı Kilise aussergewöhnlich sind, « car les décors archaiques sont presque tous groupés autour de Toqale Kilissé et, dans le fond de la vallée, ce sont d'autres systèmes qui prévalent ». Beide Gründe waren Anlass, die Kapelle in der Nähe des anderen Bezugspunktes zu suchen, also der Kapelle 17, die unmittelbar nördlich des heutigen Parkplatzes liegt und von Tokalı Kilise durch wenig mehr als die Strasse nach Avcılar getrennt ist. Tatsächlich fanden wir nahe der Südostecke des Parkplatzes und der ebenfalls « archaischen » Kapelle 13, lediglich auf der anderen Seite der von Ortahisar nach Göreme herabführenden Autostrasse, eine kleine Kapelle, bei der es sich offenbar um die gesuchte handelt. Wir haben von dieser Identifizierung bereits früher stillschweigend Gebrauch gemacht, indem wir unveröffentlichte Malereien der Kirche unter dem Namen « sogenannte archaische Kapelle bei Elmalı Kilise » diskutierten (1,2).

Die Zuordnung stützt sich auf die folgenden Argumente. Nach Gransaults kursorischen Angaben soll die Kapelle 3 × 3 m messen; ihre Höhe schien Jerphanion mit 4 m zu gross geschätzt; er hielt 3.50 m für wahrscheinlicher. Nach unserer Messung ist das von einer Longitudinaltonne gedeckte Schiff, das sich — wohl mit einer leichten Südkomponente — annähernd von West nach Ost (Apsisseite) erstreckt (3), in der Tat quadratisch und misst 3.50 × 3.50 m. Die ursprüngliche Höhe lässt sich ohne Grabungen nicht feststellen, da das Schiff bis fast zur Höhe von Seitenbänken vom Schutt des auf der Westseite eingestürzten Gewölbes angefüllt ist; zur Zeit beträgt sie bis zum Gewölbe-Zenith 3.30 m (am Westende wegen der stärkeren Schuttlage 3.05 m). Nimmt man für die Bank eine ähnliche Höhe wie die einer weiteren Bank in der Apsis an (45 cm), so kommt man zu einer ursprünglichen Höhe von etwa 3.75 m. Jerphanion gab die

(1) G. P. SCHIEMENZ, *Eine unbekannte Felsenkirche in Göreme*, *Byz. Ztschr.* 59 (1966) 307-333.

(2) Unabhängig davon hat inzwischen auch N. THIERRY, *Quelques églises inédites en Cappadoce*, *J. des Savants* 1965, 625-635, die Kirche erwähnt und gleichermassen identifiziert, ihr dabei auch eine Nummer (15a) gegeben (vgl. auch N. Thierry, S. 96, Anm. 2). Diesen Vorschlag übernahm kürzlich M. RESTLE, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, 3 Bde., Recklinghausen 1967.

(3) Ein benachbarter Telegrafenmast warf am 11. 8. 1965 um 8.30 Uhr seinen Schatten ziemlich genau in die Richtung der Achse der Kapelle.

Notizen Gransaults über die Malereien folgendermassen wieder (die nicht kursiven Angaben sind Jerphanions Kommentar): « *Dans le sanctuaire* (à la conque): *Jésus-Christ assis; des anges de chaque côté. Tout autour* (sur les parois): *des saints* ». Auf unserer Abbildung 1 erkennt man dementsprechend Reste des thronenden Christus im Rund. Der Thron ist von den apokalyptischen Wesen flankiert. Ausserhalb der Gloriole folgen nach links und rechts je ein Hexapterig und dann ein Erzengel. Die Malerei der Apsiswand ist in der Mitte verloren; rechts und links sind die Reste von je drei Kirchenvätern erhalten. — « *À la voûte*: *quatre bandes*. Trois scènes seulement sont citées ». « Le P. Gransault n'indique pas leur position ». Dieser Beschreibung folgt der heutige Befund: Auf jeder Seite des Tonnengewölbes sind zwei Zonen übereinander; die oberen beiden stossen im Zenith ohne das sonst häufige Medaillonband aneinander. Von den fragmentarisch erhaltenen Malereien sind in Übereinstimmung mit Gransault die folgenden drei Szenen leidlich vollständig erhalten. « *Annonciation*: *Marie debout devant un siège « à niche »* (sous une arcade). *Gabriel ayant à la main un sceptre orné d'une petite croix* ». Jerphanion interpretierte dieses Details als Blumenszepter (sceptre « fleuronné ») und vermutete dennoch eine Ähnlichkeit mit der Verkündigung einerseits von El Nazar (Kreuzszepter), jedoch andererseits auch mit der von Kapelle 8 (Lilienszepter). Er fügte hinzu « en nommant Marie d'abord, la description indique implicitement qu'elle est à gauche: c'est le type normal ». Hier wird ohne Zweifel aus der Formulierung Gransaults mehr herausgelesen, als dort steht; überdies trifft die Auffassung, dass der Ablauf der Verkündigung von rechts nach links « normal » sei, für Kappadokien nicht zu; die umgekehrte Richtung ist etwa doppelt so häufig (¹). Mit der unbegründeten Umdeutung von Gabriels Szepter in ein Lilienszepter wird ein wichtiges Indiz verschleiert: Das Kreuzszepter ist sonst sehr selten (Kılıçlar und Sümbüllü Kilise, El Nazar (¹)) und deswegen ein wichtiges Beweisstück. Abb. 5 zeigt die vollständige Übereinstimmung mit den Angaben von Gransault: Gabriel nähert sich mit dem *Kreuz*szepter von links (also in der häufigeren Laufrichtung) Maria, die *vor* einem « Nischensitz » (nicht *unter* einer Arkade) steht. — «*Trahison*: *beaucoup de soldats*: *IOYΔЄOI* (²). *Judas embrasse*

(¹) S. S. 71, Anm. 1.

(²) OY in der üblichen Kontraktion.



Abb. 1 – Kapelle 15a, Apsis.



Abb. 2 – Kapelle 15a, Apsis, links.



Abb. 3 – Kapelle 15a, Apsis, rechts.

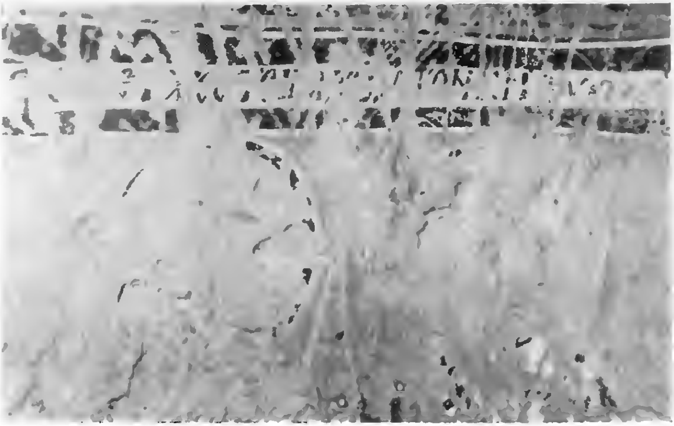


Abb. 4 – Kapelle 15a, Apsis: Inschrift und Kirchenväter.



Abb. 5 – Kapelle 15a: Verkündigung und Begegnung.



Abb. 6 – Kapelle 15a: Jesu Darbringung im Tempel.



Abb. 7 – Kapelle 15a: Jesu Gefangennahme.



Abb. 8 – Kapelle 15a: Kreuzweg.

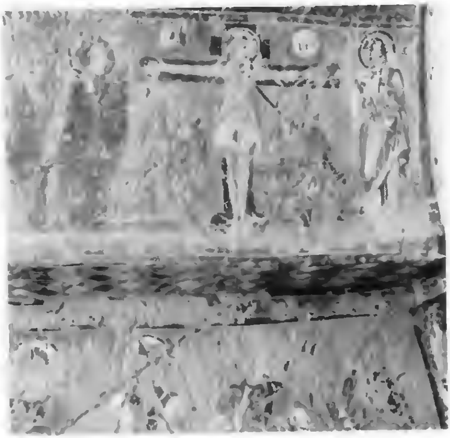


Abb. 9 – Kapelle 15a: Kreuzigung, Heilige.



Abb. 10 – Die Muttergottes zwischen Engeln.



Abb. 11 – Kırck dam altı Kilise: Labarum des Erzengels Gabriel.

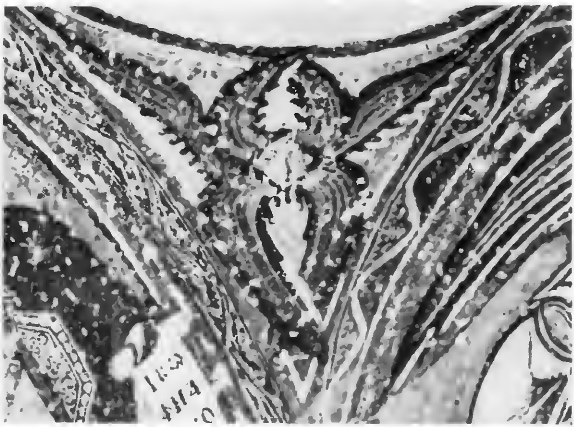


Abb. 12 – Aşağı bağı Kilise: Hexapterig mit Beischrift ΓЄΛ.

Jésus qui tient en main le rouleau ». Wieder entspricht die Photographie (Abb. 7) genau diesen Angaben. Für die Zuordnung von Bedeutung ist die überhaupt seltene und in dieser Orthographie gar nicht vertretene Beischrift « die Juden » (Kılıçlar Kilise: ΟΙ.ΥΔϾ., ΟΙΟΥΔϾ (1), Tokalı I (2): zweimal ΗΟΥΔϾΥ (3), Ayvalı Kilise: Ι ΙΟΥΔΕΥΟ) (4); Jerphanions Kommentar « Les « soldats » sont en réalité la foule, comme l'indique le nom Ιουδεοι» ist zwar richtig, verdunkelt aber wiederum die Beschreibung, die angesichts der zahlreichen Waffen mit « Soldaten » durchaus zutrifft. — « *Crucifiement* (pas de détails) »: Auch diese Szene ist in ähnlich gutem Zustand vorhanden (Abb. 9). — Des weiteren scheint die Übereinstimmung schlechter zu werden. Jerphanion bemerkte « Les scènes mentionnées sont les seules conservées » und ergänzte für den Kindheitszyklus die Begegnung zwischen Maria und Elisabeth, die Wasserprobe und/oder die Reise nach Bethlehem sowie für das Westtympanon die Geburt, für den Passionszyklus die Frauen am Grab und die Anastasis. Tatsächlich sind aber drei weitere Szenen durch eindeutige Reste identifizierbar, nämlich die Begegnung, Jesu Darbringung im Tempel und der Kreuzweg, während die Kreuzigung den unteren Umlauf beschliesst und für die Ereignisse nach Karfreitag keinen Raum lässt. Die Diskrepanz ist jedoch nicht real, da es sich hier einerseits offenkundig nicht um Notizen Gransaults, sondern um Äusserungen Jerphanions handelt, der über die Anordnung der Szenen in der Kirche keine Aufzeichnungen besass. Andererseits sind die drei zusätzlichen Szenen so fragmentarisch erhalten, dass sie bei einer flüchtigen Bestandsaufnahme unbemerkt bleiben konnten. — Es verbleiben neun Heilige, die Gransault an den Wänden gesehen hat: (A) ΘϾΟΔΟΡΟϹ, (A) ΓϾΟΡΓΙΟϹ, (A) ΠΡΟΚΟΠΙΟϹ, (A) ΟΡΕϹ-

---

(1) Jerphanion I 221, Taf. 49-1, Restle, Abb. 271.

(2) Wir übernehmen für die ältere und jüngere Tokalı Kilise die von uns früher (loc. cit., S. 71, Anm. 1, und G. P. Schiemenz, *Zur politischen Zugehörigkeit des Gebiets um Sobesos und Zoropassos in den Jahren um 1220*, *Jahrbuch d. österr. byz. Ges.* 14 [1965] 207-238) in Anlehnung an Jerphanion (« T. K. 1, T. K. 2 »: Bd. II, S. 478) benutzte Kurzform Tokalı I und Tokalı II, die auch N. Thierry, S. 71, Anm. 2, verwendet. Um Missverständnissen vorzubeugen, verweisen wir auf die andere Bedeutung bei Restle.

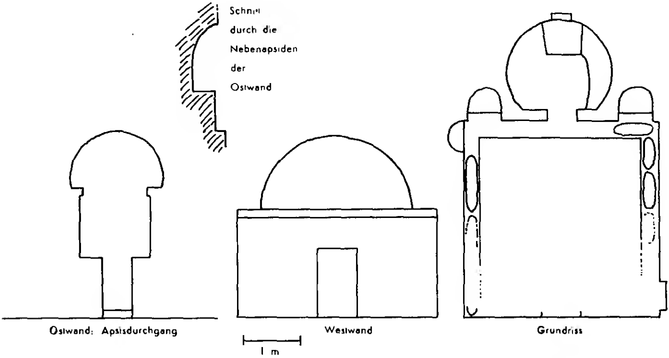
(3) Jerphanion I 281, Taf. 65-2, Restle, Abb. 75.

(4) N. und M. Thierry, *Ayvalı Kilise ou Pigeonnier de Gülli Dere, église inédite de Cappadoce*, *Cah. archéol.* 15 (1965) 97-154.

TIOC (A) ΘЄΟΠΙCΤΟC, (A) ΑΓΑΠΙ(ος), (A) ΑΛЄΞΑΝΔΡΟC, (A) ΙΟΥCΤΟC, (A) CT... Jerphanion fügte hinzu « Il est à peu près certain que saint Eustathe figurait avec ses deux fils, Théopistos et Agapios ». Mit etwas geringerer Sicherheit (1) kann man ihm die Heilige Theopiste zufügen. Auf sie würden die an letzter Stelle genannten, also von Gransault vermutlich zuletzt notierten Buchstaben CT passen, sofern diese — was in einer wie üblich senkrecht angeordneten Beischrift leicht sein kann — nicht die ersten Buchstaben des Worts ausmachen. Hiermit steht allerdings zunächst das Sigel (A) im Widerspruch. Wir sahen an der Südwand (und dem Südende der Westwand) einige schlecht erhaltene Soldatenheilige, am mittelsten die Beischrift O ΑΓΙ.C. Auch am Nordende der Westwand sind die Reste eines Heiligen erkennbar. Die Nordwand trägt Fragmente von sieben Heiligen (Abb. 9); ganz rechts wird eine Halbfigur über einer Nische durch das Aussehen und einen weiblichen Namen (...CTH) als Frau ausgewiesen; es dürfte sich um [ΘЄΟΠΙ]CTH handeln. Die übrigen sind Soldaten, der allein erhaltene Anfangsbuchstabe Є von Nr. 3 liesse sich zwar zu Є[ΥCΤΑΘΙΟC] ergänzen, jedoch würden dann zwischen ihm und Theopiste drei Heilige stehen und die Vierergruppe demnach zerrissen werden. Daneben ist aber auch möglich, dass die von Gransault notierten Buchstaben CT zum Namen [ЄΥ]CT[ΑΘΙΟC] gehören. Bei Nr. 4 und 5 ist nur noch O ΑΓΙ·C bzw. [O ΑΓΙ]OC zu erkennen. Eine direkte Übereinstimmung mit Gransaults Angaben ist also wegen des schlechten Erhaltungszustands nicht mehr feststellbar; Theopiste spricht für, O ΑΓΙΟC statt (A) bei Gransault zunächst gegen unsere Identifizierung. Nach der Erfahrung mit den ersten eigenen Reisetagebüchern verführt aber die Eile eines flüchtigen und lediglich informatorischen Besuchs wie der des Paters Gransault in der Kapelle 15a leicht dazu, in diesem "unwichtigen" Detail anstelle des ganzen Wortes das bequemere Sigel zu verwenden, besonders wenn dieses auch sonst in der Kirche vorkommt. Dies ist hier wie z.B. auch in der Theotokoskapelle (2) und in Kılıçlar Kilise (3) der Fall: An der Westseite der Apsiseingangspfeiler stehen auf der Nordseite O ΑΓΙΟC ΚΟ[CΜ]ΑC und auf der Südseite O Α[ΓΙΟC] [Δ]ΑΜ[ΙΑΝΟC], aber an der

(1) Jerphanion II 504.
(2) Jerphanion I 124, 125.
(3) Jerphanion I 207, 209.

Südseite des Nordpfeilers (A) ΠΑΝΤΕΛЄΙΜΟΝ (bei seinem Gegenüber an der Nordseite des Südpfeilers ist die Beischrift nicht erhalten). Der Apsisbogen trägt zwei Kirchenväter; bei dem nördlichen sieht man (A). Auch die Kirchenväter der Apsiswand haben das Sigel (A). Stammt dieses aber bei den von ihm notierten Heiligen erst von Gransault, so kann es auch an eine nicht als solche erkannte Frau geraten und (A) CT mit [ΘЄΟΠΙ]CTH identisch sein.



Mit Theopiste und den drei heiligen Ärzten haben wir wieder Malereien vor uns, die Gransault überhaupt nicht notiert hatte. Ihnen ist der Schmuck von zwei kleinen nischenartigen Nebenapsiden in der Ostwand hinzuzufügen, die beide die Gottesmutter tragen. Wir glauben, dass dieser Unterschied ebenfalls auf den lückenhaften Aufzeichnungen Gransaults beruht, und halten nach allem die Identität der « Kapelle 15a » (1) mit der « archaischen Kapelle bei Elmalı Kilise » für sicher.

Die bereits eingangs gemachten Angaben über die Architektur sind folgendermassen zu ergänzen (vgl. die Pläne). Während das Schiff zwischen Nord- und Südwand 3.50 m breit ist, misst das Gewölbe an der tiefsten, also breitesten Stelle nur 2.70 m. Dadurch schliessen an die Nord- und Südwand zwei je 40 cm breite Streifen von Plafonddecke an. Die Gewölbetonne ist 1.30 m hoch; die (oben zerstörte) Westlünette wird durch einen schmalen horizon-

(1) S. S. 71, Anm. 2.

talen Sims von der Westwand getrennt (1). Die Tür ist 70 cm breit und heute infolge der Schuttlage nur 1.20 m hoch. Diese Schuttlage verdeckt vermutlich auch dort eine Bank, die sonst an allen anderen drei Wänden umläuft und einige unregelmässig ausgearbeitete Gräber enthält: am Südende der Ostwand ein 70 cm langes, dem sich um die SO-Ecke je ein 55 und 65 cm langes anschliessen. An der Nordwand liegt 60 cm vor der NO-Ecke ein 100 cm langes Grab; mehrere weitere weiter westlich an beiden Längswänden liegen nicht mehr völlig frei. Fast am Westende der Südwand befindet sich eine

(1) Einen ähnlichen Sims glaubten wir unter der Himmelfahrtslünette der Kapelle 6a zu sehen, S. 71, Anm. 1. Dieser hat sich jedoch inzwischen am Original als eine natürliche Erosionszone herausgestellt. Damit entfallen unsere Bedenken gegen eine Apsis unter diesem Tympanon, die uns veranlassten, dort ein Transversalschiff zu sehen. Da die Ausschmückung typisch für eine Longitudinalkirche ist, S. 71, Anm. 1, sind wir mit N. Thierry, S. 71, Anm. 2, vorbehaltlich einer Grabung der Ansicht, dass es sich um eine solche handelt. Eine Himmelfahrt über dem Apsiseingang ist in Kappadokien nur einmal belegt, nämlich in der Kapelle 6a sehr nahestehenden Tokalı I, aber z. B. in Makedonien häufig; wir nennen aus verschieden Zeiten: Kurbinovo (1191: A. Nikolovski, *Die Fresken von Kurbinovo* [Reihe Kunstdenkmäler in Jugoslawien, herausgeg. von S. Mandić], Beograd 1961), Ohrid: Bogoroditsa Bolnička (wohl 16. Jh.: A. Nikolovski, D. Ćornakov und K. Balabanov, *The Cultural Monuments of the People's Republic of Macedonia* [= *The Historical and Cultural Heritage of the People's Republic of Macedonia* 8], Skopje 1961) und Südkapelle von Sveti Nikola Bolnički (etwa 17. Jh.?), Kastoria: Kapelle der Taxiarchen der Mitropolis (1359/60), Panagia Mavriotissa, eine Georgskapelle nahe dem Ostufer, Kirche Hagios Joannes o Prodromos, bei Eani (Aiane) südlich von Kozani: Taxiarchen-Kirche, Kirchen des Hl. Nikolaos und des Hl. Demetrios. Ausser Bogoroditsa Bolnička handelt es sich durchweg um Kirchen mit Giebeldach ohne Gewölbe, und das erklärt wohl die Wahl dieses Bildträgers für die Himmelfahrt: In Kuppelkirchen steht sie in der Kuppel, in gewölbten Kirchen bevorzugt im Ostteil des Gewölbes, z. B. Ohrid, Sv. Sofija (11. Jh.: V. J. Durić, *Die Kirche der Hl. Sophie in Ohrid* [Reihe Kunstdenkmäler in Jugoslawien], Beograd 1963), Kirche Hagios Georgios o Vardas bei Apolakkia auf Rhodos (1290), in Kappadokien im Kuşluk von Çavuşin, Kokar Kilise und im Prinzip auch in Kırk dam altı Kilise, Göreme Nr. 6 und Tokalı II. Beim Fehlen des Gewölbes ist sie auf den nächstliegenden Bildträger verschoben. Aufschlussreich für die Beziehungen ist Bogoroditsa Bolnička mit Maria, den Engeln und Aposteln auf der Ostwand, Christus im Gewölbe (vgl. die ähnliche Anordnung im Narthex von Karanlık Kilise). — Restle hielt das Gewölbe von Kapelle 6a für die Reste des Südarms einer Kreuzkuppelkirche. Aus den früher diskutierten Gründen, S. 71, Anm. 1, halten wir dies für unannehmbar.

jetzt 35 cm hohe Nische mit flacher Rückwand und oben halbkreisförmigem Abschluss. Eine etwas unregelmässige Konchen-Nische liegt am äussersten Ostende der Nordwand 95 cm über der Bank; sie ist 56 cm breit und 45 cm hoch. Die Ostwand, dessen vom Apsisbogen angeschnittene Lünette wieder durch den bereits bei der Westwand erwähnten Sims abgehoben wird, trägt rechts und links zwei flache Nebenapsiden, die zu mehr als der Hälfte unter den Plafonddecken liegen. Ihr Unterteil ist eine um 15 cm in die Wand eingelassene, 78 cm hohe Nische mit flacher Rückwand. Darüber folgt ein 120 cm hohes Gewölbe, das an der untersten Stelle um weitere 40 cm zurückgeht; seine Seitenwände sind zunächst vertikal, verengen sich dann zu einem kleinen Sims, dem ein etwas mehr als halbrunder Bogen aufsitzt. Durch eine Stufe von der umlaufenden Bank abgehoben, liegt in der Mitte der Ostwand der Apsisdurchgang. Bis zur Höhe von 110 cm (einschliesslich Stufe) ist er 52 cm breit. Er erweitert sich dann links um 43, rechts um 33 cm. Die Wände sind nicht ganz parallel, so dass ihr Abstand nach etwa weiteren 60 cm auf 135 cm angewachsen ist. 110 cm über der Erweiterung folgt der erwähnte Sims, der um die Seitenpfeiler des Apsiseingangs herumläuft (vgl. Abb. 1), und darauf der etwas mehr als halbrunde, 95 cm hohe Bogen, der von der Ostlünette einen etwa 35 cm breiten Streifen freilässt. Die Apsis liegt durch die Stufe über der Bank auf höherem Niveau als die Kirche und ist 3.20 m hoch und 1.55 m tief; die Konche geht über die Halbkugel hinaus. Etwas nach rechts ausserhalb der Achse befindet sich ein an der Rückwand anstehender, 85 cm hoher Altar mit trapezförmigem Grundriss, der hinten 70 und vorn 60 cm breit ist. An ihn schliesst südlich eine 45 cm hohe Bank an, die fast bis an den Apsiseingang läuft. Über dem Altar ist in der Apsisrückwand eine flache, maximal 30 cm breite und 55 cm hohe Nische (Abb. 1), deren Form mit (einander nach oben allerdings nähernden) Seitenwänden unter einer Einengung und einem mehr als halbrunden Bogen die Form der Nebenapsiden aufgreift.

Die Malereien der Apsis sind für eine Detailanalyse kaum noch hinreichend erhalten. Von Christus sind nur noch Gewandreste erhalten, von seinem Thron vor allem der linke Teil der Rückwand mit einem Rautenmuster, das vielleicht ein Geflecht darstellen soll, und die linke Seitenstütze, die mit einer Perlen- und Edelstein-Imitation verziert ist und in einen perlengeschmückten, spitzen Knauf ausläuft. Eine Reihe weiterer Perlen bildet den

oberen Rand der Rückwand. Hinter ihr erscheint, nach links gewandt und nimbiert, als eines der apokalyptischen Wesen der Mensch mit nach links abgestreckten, verhüllten Händen. Das Gesicht, die Partie über den Händen und der grösste Teil der Beischrift (unter den Armen: [ΚЄΛЄ]ΓΟΝΤΑ) sind zerstört; lediglich das Γ ist vollständig erhalten, die vor ihm stehenden Buchstaben gänzlich, die folgenden so weitgehend zerstört, dass nur noch ihre Zahl sicher und ihre Form nur noch per analogiam erschliessbar ist. Der Löwe (links unten) ist zerstört, Adler und Stier stehen rechts oben und unten mit den Beischriften [Α]ΔΟΝΤ[Α] und ΒΟΝΤ[Α]. Die Namen des Adlers und des Menschen (mit vier Buchstaben hinter dem Γ) fügen sich dem sonstigen kappadokischen Gebrauch (nur Tavşanlı Kilise hat ΚЄΛЄΓΟΤΑ) (1); der des Stiers ist ohne Parallelen (Kapelle 3: ΒΟΟΤΑ (2), Eustathios-Kapelle, Tavşanlı Kilise, Apostelkirche und Damsa: ΒΟΟΝΤΑ (3), Kapelle Symeons des Styliten bei Zilve und Haçlı Kilise: ΒΟωΤΑ) (4,5), jedoch ist das Material wegen des häufig schlechten Erhaltungszustands lückenhaft und zum Beispiel ein Vergleich mit Kılıçlar Kilise nicht möglich. In den Farben der Zentralszene überwiegen braun und weiss vor hellblauem Hintergrund. Die Szene umschliesst als Gloriole ein vierfacher Kreis: innen ein weisses Schlangenband, dann ein schmaler dunkelbrauner Ring, ein breiteres weisses Zackenband und schliesslich ein hellbrauner Streifen. Halbrechts und halblinks darunter stehen mit dunkelbraunen Flügeln und hellbraunrot-weiss gestreiften Flügelspitzen zwei Hexapterigen, denen sich nach aussen die stehenden Taxiarchen anschliessen, links ΜΙΧΑΗΛ (mit senkrechter Beischrift — abgesehen vom Λ rechts neben dem Η — links vom Kopf), rechts ΓΑV[ΡΙ]ΗΛ (mit horizontaler Beischrift über dem Kopf; Kılıçlar Kilise hat hier wie in der Verkündigung die bessere Orthographie ΓΑΒΡΙΗΛ (6), Sümbüllü Kilise ΓΑΒΡΗΗΛ (7). Das AV haben in

(1) Jerphanion II 82.
(2) Jerphanion I 141.
(3) Jerphanion I 150, II 63, 82, 179.
(4) Jerphanion I 553.
(5) N. und M. Thierry, *Haçlı Kilise, l'église à la croix en Cappadoce, J. des Savants 1964*, 241-254.
(6) Jerphanion I 203, 212.
(7) N. und M. Thierry, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce, région du Hasan dağı* (Paris 1963, erschienen 1964), S. 178.

der Nähe von Kapelle 15a Göreme Nr. 8: ΓΑVΡΗΙΛ, und Göreme Nr. 13: ΓΑVΡΗΙΛ (1), die den sonst ungewöhnlichen blauen Hintergrund (2) mit Kapelle 15a gemeinsam hat). Der Hintergrund ist bis zur Höhe der Hexapterigenköpfe hinab ebenfalls hellblau, darunter grün mit einem Vegetationsmuster. Die Erzengel tragen das übliche Staatskleid mit tiefbraunem Gewand und gelbbraunem, von einer dreifachen Reihe weisser Perlen eingefassten und mit Verzierungen besetzten Loros. Die Flügel sind aussen dunkelbraun, innen hellrotbraun-weiss längsgestreift. Die von einem schmalen, fast schwarzen Streifen eingefassten Haare haben das gleiche Dunkelbraun wie Gewand und Flügel. Der Inkarnat ist hellgraubraun, die erst von einem dunkelbraunen, dann einem weissen Streifen eingefassten Nimben beider Engel mittelgrau. Michael trägt in der linken, Gabriel in der rechten Hand den Globus, in der anderen Hand das Labarum. Der Globus, der in den meisten vergleichbaren Darstellungen nicht beschriftet ist und in Haçlı Kilise (3) ebenso wie im Mosaik Michaels in der Panagia Angeloktistos in Kiti (Kypros) (4) ein Kreuz trägt, ist in Kapelle 15a bei Michael beschriftet: Unter einem T sind die Reste eines weiteren Buchstaben eben zu erkennen. Ungewöhnlich ist auch die Standartenaufschrift. Während das anderweitig verbreitete ΑΓΙΟϹ ΑΓΙΟϹ ΑΓΙΟϹ (z. B. in den Mosaiken der Koimesis-Kirche zu Nikaia) (5) auch in Kappadokien wiederholt vertreten ist (Göreme 6 (6), Haçlı Kilise) (7), Kılıçlar Kilise ähnlich wie die Limburger Staurothek Kaiser Konstantins VII. (8) ein anscheinend geometrisches, auf Jerphanions Photographie (9) nicht im einzelnen erkennbares Muster aufweist und das Feld bei El Nazar leer zu sein scheint (10), hat Kapelle 15a die Aufschrift ΓЄΛ ΓЄΛ ΓЄΛ.

(1) In der Verkündigung; Kapelle 8: Jerphanion I 115, bei Kapelle 13 von Jerphanion I 138-139 nicht notiert.

(2) Jerphanion I 139.

(3) S. S. 78, Anm. 5.

(4) A. und J. A. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus*, 1964, S. 29.

(5) D. Talbot Rice, *Kunst aus Byzanz*, München 1959, Taf. 76. In einer Nikolaos-Kirche vom Jahr 1630 in Kastoria steht nur zweimal Hagios.

(6) Jerphanion I 96.

(7) S. S. 78, Anm. 5.

(8) D. Talbot Rice, *Kunst aus Byzanz*, Farbtafel X.

(9) Jerphanion, Taf. 53-2. Die neue Bilddokumentation von J. Le Brun bei Restle hat die Erzengel nicht.

(10) Jerphanion, Taf. 40-1, Restle, Abb. 6.

Das einzige uns bekannte, anscheinend verwandte Beispiel liefert — von den Herausgebern der Kirche nicht vermerkt, jedoch auf ihrer Photographie eben zu erkennen (1) — der Erzengel rechts neben Johannes der Deisis von Kırk dam altı Kilise (datiert um 1290) mit ΓΓΓ in der oberen Zeile; in der unteren Zeile sind die Buchstaben unter den ersten beiden Γ's leider zerstört; der dritte scheint ein A zu sein, jedoch ist diese Lesung eben wegen der Parallele zu Göreme 15a möglicherweise zu Λ zu korrigieren. In senkrechter Anordnung hätten wir dann ΓΛΓΛΓΛ.

Eine voll befriedigende Erklärung für die Standartenaufschrift können wir vorerst nicht geben. Das Wort scheint nicht griechisch zu sein, befindet sich aber in unserer Kapelle in rein griechischsprachiger Umgebung, dürfte also Griechen vertraut gewesen sein. Das Fehlen des Vokals in Kırk dam altı Kilise — falls unsere Lesung richtig ist — könnte auf einen semitischen Ursprung deuten. Tatsächlich hat die Septuaginta inmitten des griechischen Texts das unübersetzte hebräische ΓЄΛΓЄΛ, und zwar gerade in einem der Texte, die gemeinsam diesem Apsisprogramm zugrundeliegen (2): Ezechiel 10, 13 τοῖς δὲ τροχοῖς τούτοις ἐπεκλήθη Γελγελ ἀκούοντος μου (3). Dieses «Räderwerk» (4-6) gehört bei

(1) Thierry, S. 78, Anm. 7, Taf. 96a. Weiterhin gehört offenbar hierher die Beischrift ΓЄΛ beim Hexapterig von Aşağı bağı Kilise. Die Deutung von N. und M. THIERRY, *Une nouvelle église rupestre de Cappadoce: Cambazlı Kilise à Ortahisar, J. des Savants 1963*, 5-23, als Mittelstück des Worts [ΑΓ]ΓЄΛ[ΟC] kann unserer Meinung schon deswegen nicht zutreffen, weil vor und hinter den drei Buchstaben nichts durch Zerstörung fehlt. Der hier eindeutige Bezug auf die dienenden Wesen der Apokalypse favorisiert a priori die erste der von uns vorgeschlagenen Erklärungen, ohne jedoch deren Schwierigkeiten zu beseitigen, zumal gerade der Tetramorph die Beischrift nicht hat. Ob es sich — wahrscheinlicher — um den Namen des Wesens handelt oder ob dieses damit den Lobpreis des Herrn anstimmt, lässt sich überdies nicht entscheiden.

(2) Jerphanion I 70.

(3) Für Hinweise auf diese Stelle danke ich Dr. A. Bandy und Prof. Dr. E. Schäfer.

(4) WILHELM GESENIUS' *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* in *Verbindung* mit H. Zimmern, W. M. Müller und O. Weber bearbeitet von F. Buhl, 16. Aufl., Leipzig 1915, S. 139.

(5) *Das Alte Testament Deutsch — Neues Göttinger Bibelwerk*, herausgeg. von A. WEISER, Textband 22/1: *Der Prophet Hesekiel*, Kapitel 1-18, übersetzt und erklärt von W. Eichrodt, Göttingen 1959.

(6) W. ZIMMERLI, *Ezechiel* (= *Biblischer Kommentar, Altes Testament*, herausgeg. von M. NOTH, XIII/3), Neukirchen 1958, S. 232.

Ezechiel den Tetramorphen zu (1), die in ähnlichen Kirchen (2) den Hexapterigen gleichgeordnet sind und in unserer kleinen Kapelle vielleicht nur aus Raumgründen fehlen. Es würde sich also um die augenbesetzten Türkisräder der Cherubim (3) handeln, die häufig ebenfalls abgebildet sind (mit dem Vermerk über Augen: Tokalı II (4), Gülli Dere 1 (5) und 3 (6), Tahtalı Kilise (7) und Mamasun (8), ohne nähere Angaben: Kılıçlar Kilise (9), Eustathios-Kapelle (10), Tavşanlı Kilise) (11) und in unserer Kapelle in dem allerdings knappen, heute zerstörten Feld unter der Gloriole gestanden haben können; N. Thierry (12) glaubte noch vier Feuerräder zu erkennen. Ein derartiges Attribut dienender Wesen anstelle des Trishagions als Lobpreis des Höchsten erscheint indes schwer verständlich. Hier ist jedoch wichtig, dass die verschiedenen apokalyptischen Visionen in den Apsiden Kappadokiens nicht auseinandergehalten werden (13). Ein Beispiel ist, sofern man nicht Ezechiel 10, 6-7 zur Erklärung für ausreichend hält, die Darstellung der Räder einerseits mit Augen nach Ezechiel, gleichzeitig aber als Feuerräder nach Daniel 7, 9 (Tokalı II (14), Tahtali Kilise) (15). Nach Daniel 7, 9, dessen Beschreibung die Darstellung in der Apostelkirche (16) allein zu folgen scheint, ist aber das Räderwerk ein Attribut des Alten der Tage und ΓЄΛΓЄΛ dann als Hinweis auf den Weltenrichter zu verstehen. Wir hätten hier mithin ein Gegenstück zur Benennung der vier apokalyptischen Wesen nach den Einleitungsworten des Trishagion-Gesangs (17), die

(1) S. S. 80, Anm. 6
(2) Z. B. Jerphanion II 494, Thierry (S. 78, Anm. 7), S. 27.
(3) Ez. 1,16-18, 10,9.
(4) Jerphanion I 323.
(5) Jerphanion I 590.
(6) J. Lafontaine-Dosogne, *L'église aux trois croix de Gullu Dere en Cappadoce et le problème du passage du décor « iconoclaste » au décor figuré*, *Byzantion* 35 (1965) 175.
(7) Jerphanion II 313.
(8) Thierry (S. 78, Anm. 7), S. 27.
(9) Jerphanion I 203.
(10) Jerphanion I 150.
(11) Jerphanion II 83.
(12) S. S. 71, Anm. 2.
(13) Jerphanion I 69 ff.
(14) S. oben Anm. 4.
(15) S. oben Anm. 7.
(16) Jerphanion II 63.
(17) S. oben Anm. 13.

die engen Beziehungen zwischen ΑΓΙΟϹ ΑΓΙΟϹ ΑΓΙΟϹ einerseits und den apokalyptischen Wesen andererseits dokumentiert.

Dennoch wirkt eine Standartenaufschrift « Räder » gewissermassen als Ersatzname Gottes nicht recht befriedigend; auch ist, wenngleich das Vorbild des dreifachen Heilig bei einer zwar bekannten, aber nicht verstandenen Formel seine Rolle gespielt haben mag, ΓЄΛ ΓЄΛ ΓЄΛ nicht dasselbe wie ΓЄΛΓЄΛ. Deshalb sei noch eine zweite Möglichkeit diskutiert. Eine gewisse Ähnlichkeit mit גַּלְגַּל (ΓЄΛΓЄΛ) hat das hebr. אֵל (Gott), das griechischen Bibellesern durch Matth. *27*, 46 und Mark. *15*, 34 in der Form ἠλί, ἐλωί vertraut war und gewöhnlich mit El transkribiert wird. Das Wort beginnt mit « א (Aleph), das überall, wo es gesprochen wurde, wirklicher Konsonant ist »; es « bezeichnet den Stimmeinsatz- oder -absatz-Guttural » (1). Nach Koehler (2) ist es ein « Konsonant, der den in den europäischen Sprachen nicht geschriebenen Stimmeinsatz (deutlich hörbar in der 2. Silbe von Abart, buée, cooperate) bezeichnet, im Silbenschluss gelegentlich noch hörbar, meist nur noch geschrieben, nicht mehr gesprochen, oft nur als etymologischer Rest geschrieben, aber nicht mehr gesprochen ». Bereits im Hebräischen wird es « mehrfach verwechselt mit ע » und « wechselt im Auslaut » (in einem Beispiel bei Gesenius (3) auch im Anlaut) « mit ה = h » (4). Das Bedürfnis, diese Laute zu bezeichnen, ist gelegentlich nachweisbar, zum Beispiel im lateinischen Bereich auf dem im Museum von Cluny befindlichen goldenen Altar-Antependium Kaiser Heinrichs II. (1002-1024) aus dem Dom zu Basel (5) mit der Übersetzung des Namens Michael « † QVIS SICVT HEL » und in Hildeberts von Tours (1066-1134) Hymnus an die Trinität (6) « Alpha et O, magnus

(1) Gesenius (S. 80 Anm. 4), S. 1.

(2) *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* edidit L. KOEHLER....., Leiden 1953.

(3) S. S. 80, Anm. 4.

(4) Koehler, s. oben Anm. 3; vgl. auch Gesenius, S. 80, Anm. 4.

(5) P. PERDRIZET, *L'archange Ouriel, Semin. Kondakov.* 2 (1928) 241-276. Der in Kappadokien mehrmals belegte Erzengel Uriel muss in der byzantinischen Welt doch eine grössere Rolle gespielt haben, als es Perdrizet glaubte: Er kommt selbst in Konstantinopel vor, also unter den Augen des Patriarchen, nämlich in den Bema-Mosaiken der Pammakaristos-Kirche (Fethiye Camii).

(6) Migne, P. L. CLXXI 1411; vgl. Perdrizet, s. oben Anm. 5.

Deus, Heli, Heli, Deus meus ». Hier wurde als Ersatzlaut ח = h gewählt. Auch « das Griechische kennt... diese Laute überhaupt nicht und greift zu Behelfen » (1). Als Ersatzlaut bietet sich gleich auf zwei Wegen das γ (Lautwert j) an. Einmal wechselt Aleph selbst « mit י [Jod] am Anfange des Worts oder mitten im Wort » (2). Zum andern wird das « ihm nächstverwandte, stärkere ע » (3), das « im Arabischen, Südarabischen, Ugaritischen zwei verschiedene Laute (deckt): ع = ʿ, غ = ġ (!) » (4), in der Septuaginta teils unbezeichnet gelassen, teilweise aber — gerade im Anlaut — durch γ wiedergegeben (5). Schliesslich kann das γ (= j) noch auf eine dritte Weise eingedrungen sein. In den von Dawkins (6) um 1910 aufgenommenen griechischen Dialekten Zentralanatoliens tritt der Laut j (von Dawkins mit γ bezeichnet) häufig vor einen anlautenden Vokal bzw. formal an die Stelle einer diesem ursprünglich vorausgehenden Aspiration (7). Für unseren Fall sind vor allem die Beispiele mit der Lautentwicklung e > je und wegen des lateinischen Hel(i) (etymologisch) he > je von Interesse (8): ἑαυτός self > γ̭ιαφτό (9), Ἑλλάς Greece > Γελάδα (10), ἕξε six (Phloita, Pharasa) > γέξι Sille (11), ἑορτή feast > γ̭ιορčή (12), ἑφτά seven

---

(1) S. S. 82, Anm. 2.

(2) S. S. 82, Anm. 1.

(3) S. S. 82, Anm. 1.

(4) S. S. 82, Anm. 2.

(5) Gesenius (S. 80, Anm. 4), S. 554.

(6) R. M. Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor*, Cambridge 1916; vgl. ders., *Modern Greek in Asia Minor*, *J. of Hellenic Studies* 30 (1910) 109-132, 267-291.

(7) Dawkins, *Modern Greek* (Buch), S. 582, 587, 597, 598, 599, 600, 602, 603, 604, 628, 655.

(8) Vgl. die gleiche Lautentwicklung im Russischen, z. B. griech. Ἑλένη> russ. Jelena, Αἰκατερῖνα> Kappadokien ЄKATЄPINA, russ. Jekaterina. Dass in diesen Fällen analoge Namensformen mit Γε... in Kappadokien fehlen, spricht dagegen, daß ΓЄΛ ΓЄΛ ΓЄΛ unter dem Einfluss der Lokaldialekte entstanden ist. Die Frage, in wie weit sich in den kappadokischen Inschriften Dialekteigentümlichkeiten widerspiegeln, wurde von Jerphanion gelegentlich gestreift (Bd. I, S. 374-376), harrt aber noch einer eingehenden Untersuchung.

(9) Dawkins, S. 597.

(10) Dawkins, S. 598.

(11) Dawkins, S. 599.

(12) Dawkins, S. 599.

(Cappadocia) > γεφτά Sille (1), ἐννέα nine > γεννιά Sille (2), ἔντερον intestine > γένdερο Pharasa (3), ἔρχομαι I come, Imperativ ἔλα, Plural ἐλάτ, ἐλάτε (Cappadocia) > γέλα, Plural γελάτι Sille (4). Inlautend bezeichnet es wie der nicht geschriebene Knacklaut westeuropäischer Sprachen in den oben angeführten Beispielen von Koehler (5) die Silbengrenze (z. B. Θεός in Delmeso, Malakopi, Phloita, Silata, Pharasa ~ Θεγό(ς) in Phloita ~ Χεγός in Axo ~ Σέός, Σεγός, Σόγος in Sille) (6). In türkischen Wörten arabischen Ursprungs steht es für den Stimmeinsatz bzw. -absatz: du'a prayer > τογάς in Phloita (7), bzw. für das (im Moderntürkischen stumme und in der neuen Schrift unbezeichnete) ع: 'ənad obstinacy (heute: inat) > ἐθέκανε γινάdι they were obstinate, Pharasa (8); der Fall ist wegen der Entsprechung hebr. א ~ hebr. ע ~ arab. ع (9) von Interesse. Die Beispiele belegen ein Lautgesetz O > j und ' > j, das in *allen* zentralanatolischen Dialekten vorkommt. Es könnte auf einen parallelen, relativ späten Einfluss des Türkischen zurückgehen, in dem die Erscheinung ebenfalls bekannt ist (« γιζίρ Pharasa, servant — Possibly from Turk esir, slave, the vulgar pronunciation of which is yesir») (10). Zu denken gibt allerdings der Umstand, dass die Erscheinung gerade bei den am wenigsten turkisierten Dialekten am häufigsten ist: Über die Hälfte der Beispiele konzentriert sich auf Sille, Pharasa und — bereits in sehr viel geringerem Masse — Delmeso, der Rest auf zehn weitere, stärker turkisierte Dörfer. Hierin kann man einen Hinweis auf ein hohes Alter der Erscheinung sehen. ΓЄΛ könnte demnach, auf welchem Wege auch immer, die griechische Wiedergabe von אֵל sein; an die Stelle von Gottes Attribut « heilig » (11) wäre einer seiner Namen getreten. Es liegt auf der Hand, dass

---

(1) Dawkins, S. 600.
(2) Dawkins, S. 599.
(3) Dawkins, S. 599.
(4) Dawkins, S. 599.
(5) S. S. 82, Anm. 2.
(6) Dawkins, S. 603; weitere Beispiele S. 582, 587, 591, 658.
(7) Dawkins, S. 674.
(8) Dawkins, S. 680.
(9) S. S. 82, Anm. 2.
(10) Dawkins, S. 617.
(11) Apokalypse 4.8.

diese Deutung dem Sinn der Szene besser gerecht wird als das « Räderwerk », jedoch ist ihre Ableitung viel weniger direkt.

Das Apsisbild wird unten von einer langen Inschrift zwischen rotbraunen Einfassstreifen abgeschlossen, dessen dürftige Reste den Sinn nicht mehr hergeben (halbrechts unter Michael ΓΟ·Ν..., am rechten Ende ЄΤΧωΤЄΚΛΑϹ /// ΤΟΝΚΝ); N. Thierry (1) sah hierin eine Stifterinschrift, jedoch handelt es sich wohl eher um einen liturgischen Text (2). Die Schrift nutzt den Platz nicht völlig aus, so dass eine Schlangenlinie den Rest füllt (Abb. 4). Von den Kirchenvätern unter der Inschrift (Abb. 4) sind von den je drei äusseren Teile, bei den drei linken auch noch Beischriften erhalten: von links nach rechts zunächst (Α) ΒΛΑϹΙΟϹ und (Α) ΓΕ[ΡΜΑ]ΝΟϹ, beide mit geschlossenem Buch. Bei dem folgenden Bischof glaubten wir ... ΙΚΙΑΛΟϹ zu lesen; es muss sich um Nikolaos handeln (3). Von ihnen sind Blasios und Nikolaos in Kappadokien häufig (4); Germanos kommt im Kuşluk von Çavuşin, Tokalı II und Tahar vor (5).

Die Malerei der Nebenapsiden lässt sich zwar leidlich identifizieren, gibt aber kaum noch Details her. Die linke hat die Gottesmutter zwischen Engeln. Erhalten sind der Unterteil des linken und grosse Teile des rechten Engels, hier mit der Beischrift ΑΓΓЄΛΟϹ, von Maria lediglich die Beischrift [Μ-Ρ] ΘV. In der rechten sind links Gewandreste zu erkennen, die denen des linken Engels der linken Apsis ähneln, braunrot mit erhobenem Arm (?), daneben die Inschrift Μ-Ρ [ΘV]. Der Kindheitszyklus im Gewölbe beginnt wie üblich rechts neben der Apsis mit der Verkündigung, die mit Ablauf von links nach rechts und dem Kreuzszepter des Engels zu der kleinen, sonst nur durch Kılıçlar und wohl Sümbüllü Kilise vertretenen Gruppe A-3 (6) gehört. Ihr schliesst sich die Begegnung der Frauen an. Der Zyklus schliesst links neben der

(1) S. S. 71, Anm. 2.

(2) Vgl. Jerphanion I 446.

(3) In der senkrechten Beischrift kann das zweite « I » die linke Hälfte des O und das ohnehin unsichere Λ ein A sein. Zum « A » davor vgl. oben ΓΛ oder ΓΑ bei Kırk dam altı Kilise.

(4) Jerphanion II 502, 509, Thierry (S. 78, Anm. 7), S. 105, 178, 209, M. Gough, *The Monastery of Eski Gümüş — A Preliminary Report, Anatolian Studies* 14 (1964) 147-161.

(5) Jerphanion II 502.

(6) S. S. 71, Anm. 1.

Apsis mit der Präsentation. Dazwischen fehlen mindestens drei Szenen (Westende der Gewölbe-Südseite, Westlünette, Westende der Gewölbe-Nordseite), die sich nicht sicher erschliessen lassen (1). Beschränkt man sich auf die in Kappadokien häufigsten Darstellungen, so kommen Wasserprobe, Reise nach Bethlehem, Geburt, Magieranbetung, Josephs zweiter Traum, Flucht nach Ägypten und Kindermord in Betracht. Auf der Südseite hätte die schmale Wasserprobe neben den beiden anderen Szenen besser Platz als die breiter angelegte Reise nach Bethlehem. Diese könnte wie in Tahtalı Kilise (2) in der Westlünette gestanden haben, der am Westende der Gewölbe-Nordseite die Geburt gefolgt wäre. Begegnung und Wasserprobe einerseits und Geburt andererseits hätten dann wie in Kılıçlar Kilise einander gegenübergestanden. Die Reise nach Bethlehem kann aber auch — ähnlich wie in El Nazar und Kılıçlar Kilise, die beide durch das Kreuzszepter des Verkündigungsengels der Kapelle 15a nahestehen, und anscheinend auch in Kapelle 6 (3) — gefehlt und entsprechend dem Vorschlag Jerphanions auf der Westlünette die Geburt gestanden haben, die auch sonst sehr häufig als Tympanon-Komposition auftritt (Göreme 8, Theotokos-Kapelle, El Nazar, Seitenkapelle von Kılıçlar Kilise, Kuşluk von Çavuşin, Panagia, archaische Kapelle unterhalb Mavrucan, Belli Kilise, kleiner und grosser Kegel, Säulenkirchen von Göreme) (4). Zwischen ihr und der Präsentation bietet das Westende der Gewölbe-Nordseite wohl für höchstens zwei Szenen Platz, für die aus dem Repertoire der « archaischen » Kirchen jedoch vier anderweitig häufige Darstellungen (5) in Betracht kommen.

Relativ sicher lässt sich dagegen der zweite Umlauf rekonstruieren. Der Passionszyklus beginnt unter der Verkündigung mit der Gefangennahme und endet unter der Präsentation mit der

---

(1) Präsentation, Kreuzigung und die allerdings rechts unvollständige Gefangennahme nehmen etwas weniger als die Hälfte, die Verkündigung sogar nur gut ein Drittel der gesamten Gewölbelänge ein. Demnach haben jeder Zone noch zwei schmale oder eine besonders breite Szene angehört.

(2) Jerphanion II 324, Taf. 189-1, Restle, Abb. 436; zwischen anderen Szenen auch im Kuşluk con Çavuşin, Jerphanion I 526, Taf. 138-2.

(3) Jerphanion I 98.

(4) Vgl. die Rückverweise bei Jerphanion II 487-488.

(5) Jerphanion II 488.

Kreuzigung, der der Kreuzweg vorausgeht. Er ist um mindestens eine Szene am Westende der Südseite und vielleicht — da der Kreuzweg in der Regel gedrängt dargestellt wird — um eine weitere am Westende der Nordseite zu ergänzen. Nach Jerphanions Zusammenstellung (1) kommen in Kappadokien zwischen Gefangennahme und Kreuzweg nur zwei Szenen vor, die demnach wohl beide vorhanden gewesen sind: auf der Südseite Jesus vor Hannas und Kaiphas, auf der Nordseite als Ausgangspunkt des Weges zum Kreuz das Urteil des Pilatus. Beide Szenen sind selten und kommen (Hannas und Kaiphas nur hier) (2) in Kılıçlar Kilise vor, in deren Nähe Kapelle 15a dadurch rückt. Ähnlich wie der Kreuzweg an das Pilatus-Urteil könnte sich wegen Joh. *18*, 12 an die Hannas-Kaiphas-Szene Petri Verleugnung sehr dicht angeschlossen haben, die sonst sehr selten ist (3), aber ebenfalls in Kılıçlar Kilise (hier auf einem eigenen Bildträger) vorkommt.

Der Titel der Verkündigung (4) O XЄPЄTHCMOC rechts vom Kopf des Engels (...PIHΛ, links vom Kopf) ist orthographisch etwas schlechter als in Kılıçlar Kilise (O XЄPЄTICMOC) (5) und stimmt mit Sümbüllü Kilise (6) überein. Die Szene spielt vor oben blauem, unten grünem Hintergund. Der Engel (mit zerstörtem Gesicht) tritt, die Rechte im Redegestus erhoben, auf Maria zu, das linke Bein mit angewinkeltem Knie im Schritt vorgestreckt und auf das rechte Bein gestützt. In der linken Hand hält er etwa in Hüfthöhe fast senkrecht das dunkelbraune, unten mit weissen Punkten, oben mit schmalen weissen Querstreifen verzierte Szepter, das von der Höhe des Schienbeins bis

(1) Jerphanion II 491.

(2) Jerphanion II 491. In Kokar Kilise und Pürenli seki Kilisesi ist Kaiphas bei der Kreuzigung zugegen: Thierry (S. 78 Anm. 7), S. 125, 148.

(3) Jerphanion I 221, Taf. 50-1, Restle, Abb. 273, Thierry (S. 78, Anm. 7), S. 57, Abb. 13, Taf. 33.

(4) Abbildungen bei Thierry, S. 71, Anm. 2, und Restle, Nr. 552, 553.

(5) Jerphanion I 212. Die erste Silbe wird mit ganz wenigen Ausnahmen (O XAIPЄTHCMOC in der 40-Märtyrer-Kirche zu Şüveşe, Jerphanion II 163, und in Batkın Kilise bei Belisırma, O XAIPЄTICMOC in Aşağı bağı Kilise in Ortahisar, N. und M. Thierry, *Une nouvelle église rupestre de Cappadoce: Cambazlı Kilise à Ortahisar, J. des Savants 1963*, 5, analog bei der Erscheinung des auferstandenen Christus XAIPЄTAI (!) in Bahattin samanlığı Kilisesi, Thierry (S. 78, Anm. 7), S. 169-170, XAIPЄTЄ in Batkın Kilise) phonetisch wiedergegeben.

(6) Thierry (S. 78, Anm. 7), S. 178.

in die des Gesichts reicht und von einem weissen Kreuz gekrönt ist, dessen gleichlange Arme in weisse, mit einem weissen Punkt zentrierte Kreise enden. Sein weisses Gewand, dessen Schatten durch mehrere Brauntöne wiedergegeben sind, ist durch zwei dunkelbraune Streifen an den Oberarmen quer–, an den Beinen längsgestreift. Am rechten Bein werden die Streifen erst knapp über den Knöcheln sichtbar, was die brauntonigen Gewandteile darüber als ein Obergewand erweist, von dem ein Zipfel nach hinten — halb aufgerollt — wegflattert. Die Füsse sind mit dunkelbraunen, an den Knöcheln aufgebundenen Sandalen bekleidet. Der linke Flügel wird — tiefbraun — hinter der Rechten und dem Szepter sichtbar; der rechte lädt weit nach hinten aus und hat die gleiche Untergliederung in tiefbraune Aussen- und weiss-hellbraune Innenfedern wie die Engel der Apsis. Das braune, wellige, nach hinten dunkler werdende Haar wird von einem weissen Reifen zusammengehalten. Der graue Nimbus mit dunkelbraunem Innen- und weissem Aussenkreis gleicht dem des Apsis-Gabriel. Maria (M-P ΘV links und rechts vom Hals) steht vor einem rechts oben zerstörten Portikus, dessen untere Hälfte von einem mit einem grünen, dunkelbraun geränderten und schattierten Kissen bedeckten Thron ausgefüllt wird, der mit einer ein- bis dreifachen Reihe teils rechtwinklig, teils im Kreis angeordneter weisser Perlen und dazwischen mit abwechselnd rotbraunen und grünen, rechteckigen oder rhombenförmigen Edelsteinen verziert ist. Der Bogen des Portikus wird von zwei Säulen getragen, deren linke in einen Pinienzapfen-Knauf ausläuft. Rechts setzt sich die Architektur oben mit einer Dachziegelimitation, darunter mit einem rundbogigen Fenster und ganz unten nach mehreren Querstreifen mit einem Rautenmuster fort. Links (1) ist — perspektivisch « um die Ecke » und nicht ganz so hoch — die Seitenwand des Gebäudes mit einer rundbogigen, hohen Tür sichtbar. Die Farben sind hell-

(1) In der Verkündigung von Kapelle 6a steht auf der Architektur links von María ein doppelkegelförmiger Gegenstand, den wir als Spinnrocken interpretiert haben, S. 71, Anm. 1. Hierzu sei nachgetragen, dass Spinnrocken zum Flachsspinnen in der Gegend bekannt waren: Dawkins (S. 83, Anm. 6), der 1909, 1910 und 1911 Aravan (bei Niğde) besuchte, sagt S. 641 zu ρόκα, distaff « At Araván it is a tall distaff fixed on a stand on the ground used for flax. As flax is no longer grown at Aravân the object is now out of use; I saw an old one. For spinning wool no distaff is used, the wool is held in a rough twist slipped over the arm ».

rotbraun mit weiss und dunkelbraun, Maria — mit weitgehend zerstörtem Gesicht — trägt denselben Nimbus wie Gabriel und ein dunkelbraunes Maphorion und Gewand, das unten von vier kreuzförmig angeordneten Punkten verziert ist. Marias linke Hand (mit verzierter Manschette) ist vor ihrem Körper knapp über der Höhe des Kissens und könnte das Garn halten; die rechte ist mit dem Handteller nach vorn kaum über Hüfthöhe eben auf den Engel hin abgestreckt. — Die Einzelheiten der Architektur finden sich weder in Kılıçlar noch in Sümbüllü Kilise wieder, die sich ihrerseits ebenfalls voneinander unterscheiden. Stilistisch steht unserer eleganten und gekonnten Szene Sümbüllü Kilise näher als die naivere, ja primitivere und in der Gestik verhaltenere Darstellung in Kılıçlar Kilise.

Von der Begegnung (1) sind — vor dem gleichen Hintergrund wie bei der Verkündigung — die rechte Hand der linken und die linke Hand der rechten der beiden einander umarmenden Frauen vor Fragmenten ihrer dunkelbraunen Gewänder (mit Maphorion) erhalten. Eine verzierte Manschette und mehrere Vierergruppen kreuzförmig angeordneter Punkte auf dem Gewand der linken Frau (wohl Maria) und ein liegendes Kreuz mit Punkten in den vier Winkeln auf der Schulter der rechten Frau schmücken die Gewänder.

Von Jesu Darbringung im Tempel ist nur der untere und der rechte Teil erhalten. Auf den mit einer etwas unregelmässigen Schlangenlinie eingefassten Altar knapp unter Kniehöhe treten von links Josef im hellen Gewand mit dunklen Längsstreifen und mit Sandalen und vor ihm Maria, von rechts der wie Josef bekleidete Symeon zu (2). Seine Füsse stehen wie der Altar vor einem Ornamentstreifen mit liegenden Kreuzen, deren Winkel von vier Viertelkreisen umspannt werden, die zusammen eine Art Rosette bilden. Ähnliche Ornamente finden sich in der in manchen Dingen nahestehenden Sümbüllü Kilise, aber auch in anderen, sehr verschiedenartigen Kirchen (Kızıl Kilise bei Sivrihisar, Kokar

---

(1) Teilweise zu sehen bei Thierry (S. 71, Anm. 2), Abb. 1, besser bei Restle, Abb. 553.

(2) Diese Zuordnung stützt sich mangels erhaltener Beischriften auf den in Kappadokien häufigsten Gebrauch nach Luk. 2,21ff., ist aber nicht zwingend: Saklı Kilise hat statt Josef Joachim, und in der Eustathios-Kapelle heisst der Priester Zacharias; vgl. unsere Zusammenstellung, S. 71, Anm. 1.

Kilise (1), Yılanlı Kilise (2), Direkli Kilise, Vierzig-Märtyrer-Kirche in Süveşe) (3). Auf Symeon folgt mit Nimbus die Prophetin Anna (ANNA H ΠΡΟΦΗΤ..) im dunklen Gewand. Sie steht vor einer Architektur mit einem konisch eingedeckten Türmchen, auf dem sich das Rosettenkreuz-Ornament wiederholt. Rechts und links von Annas Beinen laufen senkrecht einige Schlangenlinien, darunter solche mit « Sicheln » in den Vertiefungen wie in Kapelle 6a (4), der Eustathios-Kapelle (5) und Ağaç altı Kilise (6). — Damit gehört die Szene zusammen mit denen der Archangelos-Kapelle, Belli III, Canavar, Sümbüllü, Tokalı I und II und Ayvalı Kilise zum Typ A-4 (7). Von Kılıçlar Kilise unterscheidet sie die Gegenwart der Prophetin Anna. Der schlechte Erhaltungszustand verbietet einen Stilvergleich. Die Gefangennahme (8) teilt den Titel H ΠΡΟΔΟCIA (links oberhalb von Jesu Kopf) mit Kılıçlar, Karanlık, Çarıklı, Elmalı, Ballık Kilise und dem Kuşluk von Çavuşin (9), während Tokalı I und Pürenli seki kilisesi Ἡ Παράδοσις haben (10), Kokar Kilise ohne Titel ist (11) und Ayvalı Kilise eine längere Beischrift nach Matth *26*, 25 trägt (12); in Sümbüllü Kilise ist sie nicht oder nicht mehr vorhanden. Jesus (IC XC in zwei Zeilen links vom dunkelbraun und weiss eingefassten Kreuznimbus), mit braunem, dunkel eingefassten und schattierten Haupthaar mit Bart, dunkelbraunem, fast knöchellangen Gewand und Sandalen, schreitet mit angewinkeltem linken Arm und der Schriftrolle in

---

(1) Thierry (S. 78, Anm. 7), Taf. 45b.

(2) Thierry (S. 78, Anm. 7), Farbtafel III.

(3) Jerphanion, Taf. 162-1, Restle, Abb. 425. Der Ort heisst jetzt Şahinefendi. Den alten Namen lasen wir in der Orthographie Şüveşe 1967 auf einer Wegetafel in Ürgüp, ein Touristenmerkblatt vom gleichen Jahr aus Sinassos hat Süveşe. 1959 schrieb für uns ein Einwohner Söveş; Restle hat Söviş. Jerphanions Form Souvech bzw. seine in der neueren Literatur überwiegende moderntürkische Transkription Suveş ist uns nicht begegnet.

(4) S. S. 71, Anm. 1.

(5) S. S. 71, Anm. 1.

(6) Thierry (S. 78, Anm. 7), Abb. 38a, Restle, Abb. 489.

(7) S. S. 71, Anm. 1.

(8) Abbildung: Restle, Nr. 554.

(9) Jerphanion I 220, 413, 444, 464, 537, II 263.

(10) Jerphanion I 280, Thierry (S. 78, Anm. 7), S. 148.

(11) Thierry (S. 78, Anm. 7), S. 123.

(12) S. S. 73, Anm. 4.

der Hand nach links. Judas, mit dem gleichen Gewand wie der Engel der Verkündigung und strähnigem braunen Haar, tritt von links, das rechte Bein voran, auf ihn zu und umarmt ihn, den rechten Arm um seine Brust gelegt. Links von ihm stehen etwa fünf Bewaffnete mit knapp knielangen, hemdartigen Gewändern (der erste hell-, der zweite dunkelbraun; von den anderen sieht man nur die Köpfe), engen, knöchellangen Beinkleidern und Sandalen; zwei tragen Hellebarden, ein anderer eine Streitaxt. Eine gleichartige, aber grössere Menge Bewaffneter, deren Ende wegen des Putzabfalls nicht feststellbar ist, schliesst sich rechts an Christus an. Zuerst steht ein Bärtiger mit rotbrauner Tunika, einen Morgenstern in der Hand des weit nach rechts ausgestreckten Arms. Halbrechts hinter ihm folgt ein bärtiger Grüngekleideter mit Streitaxt, dahinter eine Gruppe Bartloser mit Hellebarden. Alle haben braune Haare. Über jeder Gruppe steht ΪΟΥΔЄΟΙ.

Das Bemerkenswerteste ist der Ablauf von links nach rechts: Ausser in Karşı Kilise (vom Jahr 1212) und der Archangelos-Kapelle (wohl ebenfalls 13. Jh.) (1) tritt Judas stets von rechts an Jesus heran. Jedoch zeigt die Szene in Kapelle 15a deutliche Merkmale einer Umkomposition, so dass die Vorlage wohl dem üblichen Typ zugehörte: Die Blickrichtung der Soldaten auf Christus steht im Widerspruch zu ihrer durchweg von ihm abgewandten Körper- und Beinhaltung; danach treten sie nicht auf den Erlöser zu, sondern von ihm weg. Auch ihre Waffen sind im Hintergrund schematisch-richtungslos, vorn aber stets auf der von ihm abgewandten Seite. Es sieht aus, als wäre nur die Zentralszene auf den neuen Bildablauf hin neu entworfen, die beiden Soldatengruppen aber (lediglich mit einer leichten Korrektur der Blickrichtung) ohne weitere Änderung gegeneinander vertauscht worden (2). Macht man diesen Vorgang versuchsweise rückgängig, so erhält man eine organische Darstellung, die der von Kılıçlar Kilise mit ihren sehr ähnlichen Beischriften (Titel, Juden) stark ähnelt, allerdings einerseits ohne Fackel (3), andererseits mit dem Morgen-

(1) Jerphanion II 11, 141.

(2) Die Gründe für dieses Vorgehen bleiben unklar, da sich der für eine kontinuierliche Szenenfolge wie hier günstigere Ablauf nach rechts ohne weiteres allein durch eine Änderung der Mittelgruppe hätte erreichen lassen.

(3) Fackeln sind, wo vorhanden (Kılıçlar, Tokalı I, Ballık Kilise) stets in Jesu unmittelbarer Nähe. Durch eine Umkomposition wären sie

stern, den — nicht ganz eindeutig — nur noch Tokalı I mit ihrem anderen Titel zu haben scheint, und der Schriftrolle, die die stilistisch ganz andere Ballık Kilise sowie die drei Säulenkirchen haben, die sich ikonographisch durch die Malchusszene von Kapelle 15a unterscheiden (1).

Die natürliche Bewegungsrichtung der Soldaten wird beim Kreuzweg deutlich: Ein Grüngekleideter mit erhobener Hand schreitet, den Blick zurück auf Christus gerichtet, von links auf die Kreuzigungsszene zu. Ihm folgt ein Soldat mit braunroter Tunika, die linke Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger vor seiner Brust auf Christus gerichtet, den er wohl auch anblickt, in der rechten Hand in Hüfthöhe den weissen Strick, der zu Jesu Hals führt. Von Christus sind nur dunkelbraune Gewandreste erhalten. Der Ort der Szene macht klar, dass es sich um den Weg nach Golgatha und nicht wie in Kokar Kilise und Pürenli seki Kilisesi (2) um den zu Pilatus handelt. Mit Kılıçlar Kilise hat die Szene den Ablauf von links nach rechts und den Strick gemeinsam; ob auf Christus wie dort Simon von Kyrene mit dem Kreuz folgte, lässt sich nicht mehr sagen; sie unterscheidet sich von Tokalı I, wo Simon mit dem Kreuz vorangeht (3), Elmalı Kilise mit Ablauf von rechts nach links (4), Çarıklı Kilise, wo Simon zugegen ist, aber Jesus fehlt (5), dem Kuşluk von Çavuşin bei einigen Ähnlichkeiten durch die dort grössere voranschreitende Menschengruppe (6).

Die Kreuzigung (ohne Titel) steht wie alle Szenen vor oben blauem, unten grünem Grund, auf den braune Pflanzen gemalt sind und der durch einen braunen Doppelstreifen gegen die blaue Zone abgegrenzt ist. In der Mitte steht das dunkelbraune Kreuz auf dem rotbraunen Kreuzesberg mit Suppedaneum und Titulus, über den Querarmen Sonne und Mond. Am Kreuz steht, mit

---

nach aussen gelangt und könnten dort als sinnlos empfunden und weggelassen oder durch Waffen ersetzt worden sein. Überdies ist der linke Szenenrand nicht gut und der rechte gar nicht erhalten.

(1) Jerphanion I 464 und Taf. 129-4 (Çarıklı Kilise, nur hier bei der Beschreibung erwähnt), Taf. 105-5, 120-4, 177-3, Restle, Abb. 181, 207, 236.

(2) Thierry (S. 78, Anm. 7), S. 124, 148.

(3) Jerphanion I 281, Taf. 66-1, Teil: Restle, Abb. 92.

(4) Jerphanion I 445, Taf. 121-2, Restle, Abb. 182.

(5) Jerphanion I 464, Taf. 130-1, Restle, Abb. 208.

(6) Jerphanion I 538, Taf. 142-3.

einem weissen Schurz bekleidet, Christus fast senkrecht; die Arme hängen nicht durch. Der Kreuznimbus gleicht dem der Gefangennahme. Rechts reicht ihm, den Rücken zum Beschauer, ein grüngekleideter Soldat (O ЄC·ΠOC senkrecht links neben ihm) den Essigschwamm an den Mund. Links steht, mit dem Gesicht nach vorn, der Lanzenträger (O ΛO··NOC zwischen ihm und Christus, senkrecht mit Ausnahme des C rechts neben dem O). Weiter links steht mit erhobenen, aber verhüllten Händen, die nimbierte Gottesmutter (MP ΘV) im dunkelbraunen Gewand und Maphorion, rechts mit einem geschlossenen, perlengesäumten Buch auf dem linken Arm Johannes mit dunkelbraun und weiss umrahmtem, grauen Nimbus, weissem, langen Untergewand mit zwei dunkelbraunen Längsstreifen, hellen, in den Schattenpartien bräunlichen Obergewand und Sandalen. Unter dem linken Kreuzarm steht ЇΔ[E]O ЎO COV (ἴδε ὁ υἱός σου), Buchstabenreste unter dem rechten Kreuzarm dürften dem Gegenstück ἴδε ἡ μήτηρ σου zuzuordnen sein. Die Beischrift ist bei den « archaischen » Kapellen von Göreme die Regel (1) und auch sonst häufig (Kuşluk von Kılıçlar (2), Tokalı II (3), Karanlık Kilise (4), Kuşluk von Çavuşin (5), Tahar (6), Ballık (7), Karabaş (8), Ayvalı Kilise (9) sowie in zwei Kirchen mit Christus im Kollobium) (10). Von den meisten « archaischen » Kapellen unterscheidet sich die Darstellung durch das Fehlen der Schächer, von Kılıçlar Kilise darüberhinaus durch die unterschiedliche Handhaltung Marias, das andere Gewand des Longinos und die Rückansicht Äsops, der überdies seinen Schwamm in Kılıçlar Kilise nur bis an Jesu Achsel reicht. Sehr ähnlich sind Christus und Johannes. Den gleichen Teilnehmerkreis wie Kapelle 15a haben Tokalı I (11) sowie wohl auch

(1) Jerphanion I 102, 118, 131, 190, 224, 282.
(2) Jerphanion I 249.
(3) Jerphanion I 347.
(4) Jerphanion I 414.
(5) Jerphanion I 540.
(6) Jerphanion II 199.
(7) Jerphanion II 264.
(8) Jerphanion II 346.
(9) S. S. 73, Anm. 4.
(10) J. Lafontaine-Dosogne, *Nouvelles notes cappadociennes*, *Byzantion* 33 (1963) 121-183; G. P. Schiemenz, *Ztschr. f. Kunstgeschichte 1965*, 258-261.
(11) Jerphanion I 282.

Ayvalı Kilise (1); in Tokalı I reicht überdies Äsops Schwamm ebenfalls bis nahe an Jesu Mund. Jedoch ist Marias Handhaltung anders und Äsopos von vorn gegeben. Die gleichen Personen hat weiterhin der Kuşluk von Çavuşin mit gleicher Handhaltung Marias wie in Kapelle 15a, jedoch in einer Reihe anderer Details, vor allem der Haltung Johannes, anders. Von den späteren Kirchen unterscheidet sich Kapelle 15a vor allem durch den stehenden Christus und das Fehlen der Myrrhophoren und des Hauptmanns.

Von den Heiligen, für eine Detailanalyse zu schlecht erhalten, interessieren die Namen. Theodoros und Georgios sind durch ihre grosse Häufigkeit untypisch, kommen aber gerade in dem allerdings nicht mehr vollständigen Bestand von Kılıçlar Kilise nicht vor. Prokopios und Orestes von Tyana sind häufig und beide auch in Kılıçlar Kilise vertreten (2). Alexandros kommt überhaupt nur noch in Kılıçlar Kilise vor, Justos dort und in wenigen anderen Kirchen (3). Die Eustathios-Gruppe ist, mehr oder minder vollständig, relativ häufig (4) und kommt auch in Kılıçlar Kilise vor; Theopistos und Agapios zählen zu den wenigen Heiligen von Sümbüllü Kilise (5). Von den an sich nicht seltenen drei heiligen Ärzten (6) kommt nur Panteleimon in den typisch « archaischen » Kirchen vor, darunter auch in Kılıçlar Kilise. Die beste Übereinstimmung bietet, wie schon Jerphanion bemerkte, die Theotokos-Kapelle mit Orestes, Agapios, Eustathios, Theopistos, Justos, Panteleimon (wie in Kapelle 15a als einziger der Gruppe mit (A) statt O ΑΓΙΟϹ), Prokopios, Theodoros und Georgios.

Ornamente sind auf der Ostlünette, den Plafonddecken und stellenweise am Oberrand der Seitenwände und auf dem Sims erhalten; die beiden Zyklen werden nach oben und unten, rechts und links lediglich von einfachen rotbraunen, weiss eingefassten Streifen abgegrenzt. Es handelt sich auf den Plafonddecken um

---

(1) S. S. 73, Anm. 4.
(2) Jerphanion II 509, 510.
(3) Jerphanion II 500, 506.
(4) Jerphanion II 504.
(5) S. S. 87, Anm. 6.
(6) Jerphanion II 506-507, 509, Thierry (S. 78, Anm. 7), S. 158, 187, 208, THIERRY, *J. des Savants 1963*, 5.
Alle drei stehen zusammen mit der Hl. Anna auf der Westlünette der von uns früher erwähnten Kirche mit Christus im Kollobium, *Ztschr. f. Kunstgeschichte 1965*, 258-261.

ein Muster weisser, grüner, hellrotbrauner und dunkelbrauner Rhomben. Oberer Wandabschluss und Sims haben eine Reihe liegender Rhomben mit weissen Kreisen im Innern und in den Winkeln. Eine dritte Art von Rhomben hat die Ostlünette; zwischen ihnen und den Szenen des Gewölbes liegt ein schmaleres, stark zerstörtes Band, anscheinend auch mit Rhomben, die hier mit einem Perlband eingefasst sind. Darunter kommt eine ältere Dekoration zum Vorschein, eine Reihe einfacher, an der Basis zusammenstossender Dreiecke.

Die Inschriften sind, abgesehen von den in Kappadokien so gut wie regelmässigen phonetischen Schreibungen (ΧЄΡЄΤΗϹΜΟϹ, ЄϹΟΠΟϹ), korrekt. Vom Alphabet sind Z und Ψ nicht bzw. vielleicht nicht mehr vertreten. Mehrere Buchstaben sind nicht einheitlich. Die einzige Ligatur ist im Sigel M-P ΘV. Die Buchstabenform ist vor allem der von Kılıçlar Kilise (1) sehr ähnlich; von dem ebenfalls noch sehr nahestehenden Alphabet der Kapelle 6 (2) unterscheidet sie sich durch das andere OY (3). Bereits etwas weiter stehen Tokalı I und die Theotokos-Kapelle (4); der Kuşluk von Kılıçlar hat zwar das gleiche M, ist aber sonst anders (5). Einige Beziehungen bestehen zu Sümbüllü Kilise, vor allem in der Verkündigung (6).

Die Palette des Malers unserer Kapelle ist mit weiss, grün, blau und verschiedenen Brauntönen relativ eintönig, die Arbeit stellenweise flüchtig (schlechte Raumaufteilung bei der Inschrift der Apsis, nachlässige Neufassung der Vorlage der Gefangennahme). Auch ist sein Repertoire nur klein; wenige Ornament-, Gewand- und Haartypen kehren immer wieder, der Nimbus ist überall gleich. Mit diesen wenigen Mitteln schaffte der Maler jedoch technisch gekonnte, stilistisch elegante Darstellungen. Bemerkenswert ist das Raumgefühl, das in der Architektur der Verkündigung und der Rückansicht des Äsopos der Kreuzigung deutlich wird. Beziehungen bestehen zu einer Reihe anderer Kirchen, jedoch sind die Übereinstimmungen selbst in den besten Fällen wie bei Kılıçlar

(1) Jerphanion I 239.
(2) Jerphanion I 111.
(3) In der üblichen Kontraktion.
(4) Jerphanion I 136, 291.
(5) Jerphanion I 252.
(6) Thierry (S. 78, Anm. 7), Taf. 78b. Die Malereien nebst Beischriften sind hier nicht einheitlich; vgl. z. B. Taf. 80a.

Kilise recht unvollkommen. Dieser Umstand erschwert eine Datierung, zumal alle nahestehenden Ausmalungen nicht unmittelbar datiert sind. Am besten sind noch Tokalı I und der Kuşluk von Çavuşin gesichert, während gerade bei Kılıçlar Kilise die Datierungsvorschläge recht auseinandergehen. Jerphanion (1) war ausdrücklich bestrebt, die Malereien möglichst spät anzusetzen, und hielt Ende 10. Jh. für wahrscheinlich. N. Thierry verwies auf die Ähnlichkeiten zu Manuskripten vom 9. und beginnenden 10. Jh. (2), verzichtete jedoch auf eine konkrete Datierung, vielleicht bereits angesichts ihrer Feststellung, dass Miniaturen und Wandmalereien in ihrer Entwicklung nicht synchron gehen (3). Seither entschied sich aber Restle (4) auf der gleichen Basis für die Jahre um 900, während Swoboda (5) das 12. Jh. vorschlug. Für Kapelle 15a liegen Vorschläge auf Ende 9./Anf. 10. Jh. (Thierry) (6) und 1. Hälfte 10. Jh. (Restle) (7) vor. Dies erscheint als möglich, jedoch darf nicht vergessen werden, dass einige Details (ΓЄΛ ΓЄΛ ΓЄΛ, im Verrat Judas von links) in Kappadokien sonst nur durch sehr viel spätere Beispiele vertreten sind und einige Heilige in den frühen Kirchen jedenfalls nur selten vorkommen.

Bei der Muttergottes zwischen Engeln beschränken wir uns auf die Ortsangabe: Das Bild füllt neben dem Eingang zu Karanlık Kilise die linke Schmalwand des Vorraums zum Refektorium. Auf die Schwierigkeiten seiner Einordnung verwies bereits Jerphanion.

G. P. Schiemenz

Kiel

---

(1) Jerphanion II 418: « Probablement fin du dixième [siècle] ».

(2) N. Thierry, *Eglises rupestres de Cappadoce, Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 579-602, 1965.

(3) N. Thierry, *Le costume épiscopal byzantin du IXe au XIIIe siècle d'après les peintures datées (miniatures, fresques), Rev. Et. Byz.* 24 (1966) 308-315.

(4) M. Restle, Bd. 1, S. 21, Bd. 2, vor Abb. 251.

(5) K. M. Swoboda, *In den Jahren 1950 bis 1961 erschienene Werke zur byzantinischen und weiteren ostkirchlichen Kunst, Kunstgeschichtliche Anzeigen* N. F. 5 (1961/62) 9-183.

(6) S. S. 71, Anm. 2.

(7) S. S. 71, Anm. 2.

Atti del Sinodo caldeo ad Alkoche

per l'elezione del Patriarca di Babilonia

(Ottobre 1894) [1]

Pubblicati da MGR. CARLO DE CLERCQ

—

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Amen.

Atti del Sinodo dei Vescovi Caldei convocati nel Convento detto della Beata Vergine nella vicinanza di Mossul ai 22 Ottobre 1894.

Dopo la morte di Monsignor Pietro Elia Abolionan XII Patriarca Caldeo di Babilonia [2] trapassato da questa vita ai 27 Giugno 1894 a Mossul, permise la Santa Sede, secondo il decreto (*lettera*) emanato dalla Sacra Congregazione di Propaganda in data 31 Luglio 1894, conferendo a Sua Eccellenza Illustrissima Monsignor H. Altmayer, arcivescovo di Bagdad, Delegato Apostolico della Mesopotamia, Armenia e Curdistan [3] ed a Monsignor Ebdjesus Khayyath, vicario apostolico, e arcivescovo di Diarbekir e Meifarkin [4], il potere di convocare tutti i vescovi della nazione e d'intendersi insieme a destinare il tempo ed il luogo conveniente alla loro riunione in Sinodo, allo scopo di eleggere un nuovo Patriarca. Si accordarono Monsignore il Delegato Apostolico ed il

[1] Ponenza della S. Congregazione De Propaganda Fide, Sezione Orientale, 1895 Nr. 1. Gennaio. Prot. Nr. 3109, fol. 21^v-23^r. (Archivio di questa Congregazione, Roma). Le note sono dell'autore della pubblicazione.

[2] Nato a Mossoul nel 1840, sacerdote nel 1865, vescovo di Gesira nel 1874, patriarca nel 1878.

[3] Henri Altmeyer, nato a Bouzonville (diocesi di Metz) nel 1844, arcivescovo latino di Bagdad e delegato apostolico per la Mesopotamia nel 1887.

[4] Nato a Mossoul nel 1828, sacerdote nel 1855, vescovo di Diarbekir nel 1860, nominato dalla S. Congregazione De Propaganda Fide vicegerente della sede patriarcale il 18 luglio 1894.

Vicario Apostolico summentovati, a convocare i Signori Vescovi della nazione e rendersi al convento della Beata Vergine per il medesimo fine al 20 Ottobre 1894, il che fu in realtà. Incominciarono le sessioni l'una dopo l'altra come segue:

Sessione prima preparatoria ebbe luogo lunedì 22 Ottobre, si aprì colla dovuta preghiera presiedendo Sua Eccellenza il Delegato Apostolico sopramentovato, essendo presenti Monsignor Ebdjesus Khayyath vicario Apostolico Arcivescovo di Diarbekir, Monsignor Elia Mellus arcivescovo di Mardin e Nisibin (1), Monsig. Giacomo Abraham Vescovo di Gezira (2). Monsignor Gabriele Adamo arcivescovo di Kerkuk (3), Monsignor Michele Naamo vescovo di Bassorah, vicario Patriarcale a Bagdad (4), Monsignor Emmanuele Thomas, vescovo di Seert (5), Monsignor Timoteo Makdassi vescovo di Zacho (6), Monsignor Giovanni Fat-Allah vescovo di Akra e Zibar (7) e Don Giuseppe Elia Khayyath eletto e confermato vescovo per la Diocesi di Amadia (8). Sono stati destinati due sacerdoti in qualità di secretarii. Sua Eccellenza il Delegato Apostolico apre la sessione con un discorso in cui espresse la ragione per la quale erano stati convocati i Signori Vescovi in questo convento, e l'incarico che gli avea dato la Santa Sede in questa circostanza presentando un decreto della Sede Apostolica, che lo costituiva presidente di questo Sinodo convocato per l'elezione d'un nuovo Patriarca (9),

(1) Nato a Mardin nel 1831, sacerdote nel 1856, vescovo di Akra nel 1894, trasferito a Mardin nel 1890.

(2) Nato a Telkif nel 1848, sacerdote nel 1873, vescovo nel 1875 in Malabar, che lasciò su ordine della Santa Sede, vescovo di Gesira nel 1882.

(3) Nato a Seert nel 1851 sacerdote nel 1878, vescovo di Karkuk nel 1883.

(4) Nato a Mossoul nel 1837, sacerdote nel 1863, vescovo di Seert nel 1885, vicario patriarcale nel 1880, vescovo titolare di Bassorah.

(5) Nato a Alkoch nel 1852, sacerdote nel 1879, vescovo di Seert nel 1890.

(6) Nato a Alkoch nel 1847, sacerdote nel 1879, vescovo di Zacho nel 1890.

(7) Il vescovo si chiamava: Sahhar Fat-Allah, era nato a Mossoul nel 1852, sacerdote nel 1886, vescovo di Akra nel 1892.

(8) Nato a Bagdad nel 1856, sacerdote nel 1882, nominato vescovo di Amadia nel 1893, lasciò questa sede nel 1894 per essere vicario patriarcale, fu ordinato vescovo l'11 novembre 1894, da Elio Mellus, per delega del nuovo patriarca.

(9) La S. Congregazione De Propaganda Fide aveva mandato il 27 agosto 1894 un duplice decreto a Altmeyer: secondo l'uno poteva

colla speranza di potere adempiere questo incarico nella maniera che soddisfa la Santa Sede e i Signori Vescovi di questa nazione a cui serve da molti anni, felicitando sé stesso per l'incarico che gli fu conferito, in vista dell'affezione persiste ed indizio dell'onore che gli mostrano continuamente i prelati di questa nazione da che ha messo piedi nelle loro regioni, ed approfittandosi di questa occasione ad esprimerli i suoi ringraziamenti e la sua riconoscenza.

Dopo di ciò si è letto il decreto sopradetto della Sacra Congregazione di Propaganda dei 27 Agosto 1894, tradotto dal latino. Sua Eccellenza il Delegato Apostolico interrogò Monsignor Ebedjesus Khayyath dimandandogli le ragioni dell'assenza di Monsignor Thomas Audo Vescovo d'Ourmiah (1), di Monsignor Giorgio Goga amministratore della diocesi di Senah (2) e di D. Isaac Koudabache eletto e confermato Vescovo per la Diocesi di Salmas (3). Monsignor Ebedjesus Khayyath rispose dichiarando che quei signori erano stati chiamati nel tempo opportuno e colle precauzioni necessarie e che il loro ritardo certamente ha sua ragione, la quale sembra essere solamente la distanza ed il disordine nelle amministrazioni postali e telegrafiche in Persia, e perciò non si ha da essi alcuna risposta né notizia fin oggi. Onde per cause legittime si è deciso in questa Sessione, che non è necessario di aspettare gli assenti. Ma con tutto ciò si ebbe in considerazione di ritardare l'elezione del nuovo Patriarca fino al giorno di Sabbato 27 Ottobre.

Sessione seconda e sessione terza. La sessione seconda ebbe luogo martedì 23 Ottobre. La terza sessione fu fatta mercoledì 24 del medesimo mese. In tutte queste due sessioni trattarono i Padri dell'esame da farsi del messale caldaico, e siccome questo esame non fu terminato in queste due sessioni, decisero di lasciarlo ad un altro tempo e di esporre questo affare a suo tempo a chi compete.

---

presiedere il sinodo elettorale, secondo l'altro soltanto assistere. Lasciava a lui la scelta, Altmeyer scelse il primo decreto.

(1) Nato a Alkoch nel 1853, sacerdote nel 1880, primo vescovo di Ourmiah nel 1890.

(2) Nato a Telkif nel 1820, sacerdote nel 1835, vescovo di Zacho nel 1875, trasferito a Amadia nel 1879, dà la sua dimissione nel 1893 poi fu amministratore di Senah.

(3) Nato a Khousrawa nel 1859, sacerdote nel 1887, fu ordinato vescovo insieme con Giuseppe Elia Khayyath l'11 novembre 1894.

Sessione quarta. La quarta sessione ebbe luogo giovedì 25 Ottobre corrente sotto la presidenza di Sua Eccellenza Monsignore il Delegato Apostolico, presenti tutti i Padri del Sinodo come nelle sessioni precedenti. S'incominciò colla nota e solita preghiera.

1. Si è trattato in questa sessione delle forme da osservarsi nell'elezione del nuovo Patriarca, e si è detto che deve essere adempiuta conformemente alle regole che si sono ordinariamente osservate in questa nazione, come segue:

2. Cioè che si radunino tutti i Padri nella chiesa, anche i religiosi del convento ed il popolo presente per assistere al S. Sacrificio coll'intenzione che l'elezione proceda dovutamente e che dopo la santa Messa rimangano in chiesa solamente i Padri del Sinodo, si chiudano le porte e si ricerchi tutta la chiesa che non sia rimasta alcuna persona ivi nascosta.

3. I preti religiosi del convento guardino le porte della chiesa e tutte le finestre affinché nessuno possa ascoltare o guardare.

4. Si metta sopra una tavola l'Evangelio e la Santa Croce.

5. Si incominci la sessione colle preghiere indirizzate allo Spirito Santo, ed altre nelle quali si domanda l'intercessione della Beata Vergine e del suo sposo San Giuseppe.

6. Due dei Vescovi i più giovani sedano alla destra e alla sinistra del presidente del Sinodo affinché esaminino i suffragi (del Sinodo) e si leggano chiaramente, e scrivano i due segretarii i nomi di quei che hanno avuto suffragi.

7. Si legga nel Pontificale il tratto nel quale sono notate le qualità che trovarsi devono nella persona da eleggersi.

8. Si distribuisca a tutti i Padri del Sinodo delle piccole carte chiuse in un busto, in ciascuna delle quali sia scritto il nome d'uno dei Padri presenti ed assenti, eccetto il nome di quel Padre votante a cui si rimette il busto.

9. Ognuno dei Padri tira secretamente dal busto che ha in mano, la carta nella quale è scritto il nome di quello che vuole eleggere, piegandola e gettandola nel calice che è posto sopra la tavola. Ciò fatto prendra il Presidente del Sinodo il calice e numeri le carte gettate in esso comparandole col numero dei Padri votanti; se trova il numero delle carte uguale a quello dei Padri, ordinerà che si aprano e si leggano pubblicamente e si scrivano i voti; altrimenti dichiarerà il presidente che l'elezione non è valida e che devesi rinnovare. Se l'eletto ottiene la maggioranza

dei suffragi, cioè più della metà, l'elezione sarà valida; se nessuno ottiene la maggioranza dei suffragi, ovvero quel che l'ottiene rifiuta d'accettare la dignità patriarcale, bisognerà gettare nuovamente le sorti; cioè devono i Padri dare i loro suffragii un'altra volta.

10. Notificherà il presidente del Sinodo all'eletto che la maggioranza dei suffragi è per lui e che è eletto Patriarca per la nazione, e domanda il suo consentimento e placito. Dichiarando l'eletto il suo consenso, si aprano le porte della chiesa affinché entrino i religiosi ed il popolo, e si alza il primo dei Padri dicendo ad alta voce tre volte: Pro sancto nostro Padre N. N. qui electus est a Spiritu Sancto officio magno Patriarcatus et pro omnibus ministris suis. Resp. « The rogamus, audi nos ». Cantate due antifone solite a cantarsi in questa circostanza, si presentano i Padri al bacio della mano dell'eletto, poi tutto il popolo presente, chiudendo la sessione colle preghiere di ringraziamento, dopo di ciò si esce dalla chiesa.

Sessione quinta. La quinta sessione ebbe luogo venerdì 26 Ottobre dopo mezzogiorno. Arrivò Monsignor Thomas Audo e il R. D. Isaac Koudabach eletto e confermato per la diocesi di Salmas, da essi si assicurarono i Padri del Sinodo che non è possibile l'arrivo di Monsignor Giorgio Goga amministratore della diocesi di Senah e che non è possibile avere alcuna risposta da lui, perché il tempo era già passato: la ragione di ciò l'irregolarità delle poste del regno persiano. Si è ripetuto in questa sessione ciò che si è trattato in quella di ieri.

Sessione sesta. Sessione sesta ebbe luogo sabbato 27 Ottobre nella chiesa sotto la presidenza di Sua Eccellenza il Delegato Apostolico, dopo aver assistito tutti i Padri al sacrificio divino, fu fatta l'elezione secondo le regole prescritte, ella sessione quarta dei 25 Ottobre. Fu aperta la sessione col canto della preghiera allo Spirito Santo.

Indirizzandosi Sua Eccellenza il Delegato Apost. ai Padri del Sinodo mostrò loro lo stato e le condizioni in cui trovasi attualmente la nazione, e le qualità richieste nella persona da eleggersi. Quindi si gettarono le sorti, ottenne Monsignor Gabriele Adamo, Arcivescovo di Kerkuk sette voci, Monsignor Ebdjesus Khayyath Arcivescovo di Diarbekir due voci, e Monsignor Elia Mellus Vescovo di Mardin due voci. Notificò quindi Sua Eccellenza il Delegato Apostolico Presidente del Sinodo a Monsignor G. Adamo

che la maggioranza dei suffragi era per lui, in forza di cui era eletto Patriarca alla sede di Babilonia per la nazione caldaica, invitandolo ad accettare questa dignità. Egli però nonostante l'insistenza di tutti, rigiutò l'accettarla.

Rinnovata l'elezione, tutti i voti, senza eccezione, furono per il medesimo prelato G. Adamo; ma esso persistette nel suo rifiuto. Allora i Padri credettero opportuno di accordargli una dilazione per pregare e per riflettere, e così si terminò questa sessione.

Sessione settima. Sessione settima ebbe luogo domenica 28 Ottobre. Il presidente interrogò Monsignor G. Adamo eletto ieri se persisteva nel rigiutare la dignità patriarcale, rispose che era costante nel suo rifiuto. Allora accettò il presidente e con lui tutti i Padri il suo rifiuto. Si gittarono di nuovo le sorti, che furono universalmente per Monsignore Ebdjesus Khayyath arcivescovo di Diarbekir, eccetto la sua voce propria. Lo invitò il presidente ad accettare l'ufficio patriarcale. Astenendosi il memorato prelato dall'accettare questa dignità, in fine colle persuasioni reiterate di tutti i Padri, diede il suo consentimento colla condizione che gli si designasse un Vicario per aiutarlo negli affari del Patriarcato. La condizione fu accettata da tutti i Padri. Domandò egli che gli si dasse per Vicario Giuseppe Elia Khayyath eletto e confermato Vescovo per la Diocesi di Amadia, il quale fu eletto unanimamente da tutti i Padri. Domandò il presidente del Sinodo al memorato Giuseppe Elia Khayyath se consentiva di lasciare il suo diritto sopra la diocesi di Amadia alla quale era già eletto Vescovo e confermato dalla Santa Sede, e se voleva essere Vicario patriarcale. Rispose: se la Sede Apostolica approva e si degni di solverlo dalla diocesi di Amadia, egli accetta l'officio del Vicario ed è disposto a dare le dimissioni ufficialmente. Volle Monsignor Ebdjesus Khayyath sapere se questo officio del Vicario particolarmente per la sua diocesi patriarcale, ovvero per il patriarcato tutto. Tutti i Padri furono d'avviso che questo officio dovea essere generale, non ristretto nella diocesi patriarcale sola. Acconsentì Monsignor Ebdjesus Khayyath a questa proposta. Quali sarebbero poi i privilegi dell'officio del Vicario ed i suoi diritti e doveri furono rimessi ad essere esposti nella sessione futura. Così terminò questa sessione col bacio della mano del nuovo Patriarca.

Fu intronizzato Monsignor il Patriarca lunedì 29 Ottobre corrente nella chiesa della Beata Vergine con gran solennità. Fatta

poi e segnata da lui la professione di fede innanzi al presidente e tutti i Padri.

Sessione ottava. La sessione ottava ebbe luogo il 30 Ottobre

a) Si è trattato delle questioni intorno ai privilegi e diritti del Vicario generale del patriarcato, e si è deciso come segue:

1. Che il Vicario generale abiterà insieme colla sua Beatitudine nel patriarcato, e sarà mantenuto con lui in esso e da esso patriarcato.

2. Che Sua Beatitudine Monsignor il Patriarca ed i Vescovi domanderanno dalla Santa Sede di accettare la dismissione dalla diocesi di Amadia e di confermarlo Vicario generale e di nominarlo Vescovo titolare di Nisibin.

3. Che il Vicario ha diritto di avere corrispondenza coi Vescovi, preti nei loro affari, e viceversa che essi anche possono avere corrispondenza con lui coll'informazione di Sua Beatitudine.

4. Che Sua Beatitudine non destituirà il Vicario senza consulto e consenso dei Vescovi; e se vegga in lui qualche difetto ovvero ciò che cagiona lamento, informerà di ciò i Vescovi.

5. Dichiarò Sua Beatitudine che non accetterebbe la dimissione del Vicario senza il consenso dei Vescovi.

b) Rispetto alla Diocesi di Amadia si è deciso:

1. Che Monsignor Giovanni Fat-Allah Vescovo di Akra amministri quella diocesi finché si avrà l'ordine della Santa Sede riguardante Monsignor Giuseppe Elia Khayyath (1).

2. Si domanda dalla Santa Sede d'unire le due diocesi, quella di Akra e quella di Amadia in una, pregando la medesima Santa Sede d'accettare la rinunzia di Monsignor Giuseppe Elia Khayyath e di confermarlo Vicario generale del Patriarcato.

c) Rispetto ai Curati (2) si è deciso:

1. Che la cintura dei Curati sia di colore violaceo solamente, e se porta la sottana, la quale deve essere nera, il colore dei bottoni violaceo, ma la giubba (soprana) deve essere di colore nero assolutamente senza aggiunta di qualsiasi altro colore.

2. È proibito assolutamente ai curati di portare l'anello, la croce, la mitra, il zucchetto violaceo e calzette violacee o rosse

(1) La S. Congregazione De Propaganda Fide sanzionò l'unione delle due diocesi con decreto del 23 aprile 1893.

(2) Si tratta qui del capo dei preti in ogni luogo dove erano più preti.

o rassomiglianti a questi colori; né si servano della croce e del pastorale nella messa.

d) In quanto alla distinzione delle sedi episcopali ed archiepiscopali si è detto che ciascuno dei Padri dovrà presentare alla Sua Beatitudine Monsignore il Patriarca degli argomenti che provino di qual grado sia la sua sede, e la decisione sarà data dalla Sua Beatitudine coll'approvazione della Propaganda. Però la precedenza dei Vescovi l'uno dopo l'altro sarà secondo la priorità nella consecrazione.

Seguitano le firme

† Ebedjesus Khayyath eletto Patriarca di Babilonia
† Elia Mellus Vescovo di Mardin
† Giacomo Abraham Vescovo di Gezira
† Gabriel Adamo Vescovo di Kerkuk
† Giacomo Naamo Vescovo di Bassora
† Tommaso Audo Vescovo di Urmiah
† Emmanuel Thomas Vescovo di Seert
† Timoteo Macdassi Vescovo di Zako
† Giovanni Sahhar (o Fat-Allah) Vescovo di Akra
Elias Khayyath eletto Vescovo di Amadia
Isaac Khoudabache eletto Vescovo di Salamas

Secretarii Sac. Stephane
Sac. Samuel.

Certifico la presente traduzione conforme all'originale arabo

† f. Enrico V. Arc. di Bagdad
Del. Ap. e Presidente del Sinodo

Early-printed Slavonic Books in the Library of the Pontifical Oriental Institute

The present short-title catalogue of early-printed Slavonic books deposited in the Library of the Pontifical Oriental Institute is limited to the period from 1491 to 1700 and to books in Cyrillic type [1]. The Library possesses a good number of books issued by the Moscow printing office; well represented also are some Ukrainian and Belo-russian presses. The Library is, however, destitute of southern Slavic publications, with the exception of a *Služebnik* of 1554 and a Psalter of 1569, both printed in Venice.

The Slavic holdings of the Library were formed in the first 20 years of the Institute. To these holdings some modest additions have been made later, though the collection of early-printed Slavonic books has not been enriched in the last 30 years.

Because the register of accessions was introduced as late as 1927, ten years after the foundation of the Institute, it is often impossible to trace the manner in which some old books were acquired. This holds for three incunabula printed in Kraków in 1491 or earlier. It is, however, certain that the collection owes its existence in great measure to the interest of Mons. Michael d'Herbigny, who was President of the Institute for several years and to the generosity of Pius XI.

Though the provenance of these books cannot always be traced in detail, the main channels of supply are well known. Several early-printed Slavonic books were donated to the Institute by Mons. Pius Neveu, apostolic administrator of Moscow. Some others

(1) Of the books in Glagolitic characters published in the period under consideration, the Library possesses one book only: Budinić Šimun, *Ispravnik za Erei*, published in Rome by the Congregation of Propaganda in 1635. The edition was prepared by R. Levaković.

were bought from *Meždunarodnaja Kniga* in the thirties when this institution offered them to the western book market. Some books were donated to the Institute by its friends of different nationalities, some of whom were in Russia in the diplomatic service before the revolution. A very few were transferred from the duplicates' section of the Vatican Library to the Oriental Institute. A fair number of books of West Russian presses were bought from the antiquarians of Lvov and Vilna; the National Ukrainian Museum of Lvov also sold several duplicates to the Institute.

In the following pages no full bibliographical description has been aimed at, because this in most cases has been done elsewhere and so it would be useless. Each entry contains sufficient data for the identification of the book together with a short statement on the condition of the copy deposited in the Library.

Each entry contains:

1. Name of the author — if there is one — and exact transcription of the title of the book, as it is found on the first page, in the colophon or in the preface, in abbreviated form if necessary. The transcription is made in standardized alphabet, previous to the spelling reform of 1918: breathings and accents are omitted, abbreviations are resolved, punctuation is normalized.

2. Place and publisher or printer, both in modern form. The year of publication according to the Christian era, followed by the indication of the Byzantine era, whenever it is recorded in the book. Sometimes the day, month and year when the work entered the press and when it was finished, are noted.

These indications are added, if they appear in our copy, independently of whether such data are noted in standard bibliographical works or not.

3. Format and statement on foliation or pagination of the book, either taken from our copy, or more frequently relying on the authority of those who had at their disposal several copies of the same work, i.e. of Zernova, Petrov or Karatajev. Inclusion of numerals within square brackets implies that pages or leaves of the book are unnumbered.

4. Commentary on our copy, on missing or mutilated leaves and condition of the book. Absence of any such commentary

implies that the book is in good condition and corresponds to the previous description under No 3. Blank leaves were not considered.

5. Sometimes a note is added on the provenance of the book or an inscription added in the book by hand is reproduced.

6. The last line contains references to standard bibliographical authorities in abbreviated form.

These reference books are:

V. M. UNDOL'SKIJ, *Očerk slavjano-russkoj bibliografii* (*S dopolnenijami* A. F. *Bykova* i A. *Viktorova*). Moskva 1871. (Abbr. UND.)

V. S. SOPIKOV, *Opyt russkoj bibliografii.* St. Peterburg 1904-1905. In rare cases referred to. (Abbr. SOP.).

I. KARATAEV, *Opisanie slavjano-russkikh knig.* I, St. Peterburg 1883. (Abbr. KAR.).

A. S. ZERNOVA, *Knigi kirillovskoj pečati izdannye v Moskve v XVI-XVII vekakh.* Moskva 1958. (Abbr. ZERN.).

S. O. PETROV, Ja. D. BIRJUK, T. P. ZOLOTAR', *Slavjanskie knigi kirillovskoj pečati XV-XVIII vv.* Kiev 1958. (Abbr. PETROV).

P. M. STROEV, *Opisanie staropečatnykh knig slavjanskikh i rossijskikh khranaščikhsja v biblioteke grafa F.A. Tolstova.* Moskva 1829. (Abbr. STR.-TOL.).

P. M. STROEV, *Opisanie staropečatnykh knig slavjanskikh nakhodjaščikhsja v biblioteke ... I. N. Tsarskago.* Moskva 1836. (Abbr. STR.-TS.).

P. M. STROEV, *Opisanie staropečatnykh knig slavjanskikh, služaščie dopolneniem k opisanijam bibliotek grafa F.A. Tolstova i kuptsa I. N. Tsarskago.* Moskva 1841. (Abbr. STR.-DOP.).

Ilarion SVENTSITSKIJ, *Katalog king tserkovno-slavjanskoj pečati.* Žovkva 1908. (Abbr. SVEN.).

A. I. MILOVIDOV, *Opisanie slavjano-russkikh staropečatnykh knig Vilenskoj publičnoj biblioteki,* Vil'na 1908. (Abbr. MIL.).

E. SETSINSKIJ, *Opis' staropečatnykh knig.* Kamenets-Podolsk 1904. (Abbr. SETS.).

F. TITOV, *Tipografija Kievo-Pečerskoj Lavry. Istoričeskij očerk.* I, Kiev 1916; II (*Priloženija*), Kiev 1918. (Abbr. TITOV).

1. ЧАСОСЛОВЕЦЪ.

Kraków, Švejpolt Fiol; 1491.

4°; 382 unnumbered leaves. (See Kar. and an article on Slavic Incunabula in *Kniga* II, 1960, pg. 197). 48 gatherings, 8 leaves each except for last of only 6.

Our copy begins with fol. 9 (100th verse of Ps. 118, midnight service), ends with fol. 377 (*Stikhiry na stikhovne*, Tone 6, matins on Monday). Also missing ff. 15, 16, 367.

UND. 2, KAR. 2, PETROV 2, STR.-TOL. 1, SVEN. 162, MIL. 1.

2. [ТРИОДЬ ПОСТНАЯ].

Kraków, Švejpolt Fiol; [1491].

2°; Order of gatherings runs: $1\text{-}31^{10}$, 32^{4}, i.e. 314 unnumbered leaves.

First leaf in our copy is signed with number 3 in Cyrillic letter and contains first Ode of the Canon for Sunday of the Pharisee and the Publican. Last seven pages of book contain account of the miraculous defence of Constantinople during the reign of Heraclius. Leaf with signature 157 and following unsigned leaf missing. Last leaf with text of gathering 32 is, however, preserved.

UND. 4, KAR. 4, PETROV 1, SVEN. 77.

3. [ТРИОДЬ ЦВЕТНАЯ].

Kraków, Švejpolt Fiol; [1491].

2°; Neither foliation, nor pagination. Book has 31 gatherings, each 12 leaves, except for first with 10 leaves and last with 6 leaves only.

First leaf in our copy bears signature 15, i.e. fourth leaf of the third gathering (Antiphons for liturgy on Palm Sunday). It is, however, preceded by an unsigned leaf of the second gathering (Zacharias' prophecy at minor vespers on Lazarus Saturday). Last signed leaf bears signature 167 and is followed by two unsigned leaves (vesper prayer on vigil of Pentecost).

In each of gatherings 5, 6, 13, 14 one unsigned leaf is missing, in gathering 9 two unsigned leaves are missing. Lacking also are leaves signed 64, 65, 66 (11th gathering) and leaf signed 150 in 25th gathering.

UND. 5, KAR. 5, STR.-TOL. 3, SVEN. 92.

4. ЛИТУРГІЕ (Служебник).

Venice 1554. A reprint of the edition of 1519. This was issued in Venice through initiative of Duke Božidar Vuković, who commissioned Pachomius, a monk, to print an edition of *Služebnik*.

4°; Neither foliation, nor pagination. Book contains 30 gatherings, 8 leaves each.

UND. 42, KAR. 42, PETROV. 12, SVEN. 182.

5 ЕВАНГЕЛІЕ (напрестольное).

Moscow, anonymous printing press; [1560?].

2°; Neither foliation nor pagination. Book contains 325 leaves, three blank. Four gatherings only signed, in each 8 leaves.

Inset at margin of 45th *začalo* of St. John (eight-pointed cross with instruments of Passion) printed in red.

With several other old Muscovite prints, the book was donated to the library by Most. Rev. Pius Neveu, apostolic administrator for Moscow.

UND. 40, KAR. 64, ZERN. 4, PROTASJEVA T. N., *Opisanije pervopečatnykh russkikh knig*, in: *U istokov russkogo knigopečatanija*, Moskva 1959, pp. 161-168.

6. ПСАЛТЫРЬ (с Восследованием).

Venice, printed by Jeronim Zagurović and Jakov Kraikov; 1569, 7078.

4°; Neither foliation nor pagination. Book contains 34 gatherings, 8 leaves each.

Five leaves missing, some others mutilated.

UND. 68, KAR. 76, PETROV 19.

7. АПОСТОЛЪ.

Lvov, Ivan Fedorov. 1574, 25 Febr. 1573 - 15 Febr. 1574.

2°; ff [1-15], 1-264 (Petrov).

First leaf with coat of arms of G.A. Khodkevič missing. At end of book several leaves mutilated.

UND. 74, KAR. 84, PETROV 21, STR.-TOL. 18; ZERNOVA A.S., *Načalo knigopečatanija v Moskve i na Ukraine*, Moskva 1947, pp. 47-54.

8. ЕВАНГЕЛІЕ (напрестольное).

Vilna, edited by Peter Timofeev Mstislavets in the printing press of Mamonič; 1575, 14 May 1574 - 30 March 1575.

2°; ff. 1-9, 1-395.

Blank unnumbered leaves found after ff. 101, 104, 278, 280. Unnumbered leaf with plate inserted after fol. 171. Other plates retain regular numbering.

UND. 76, KAR. 87, PETROV 22, MIL. 10.

9. БИБЛІА СИРѢЧЬ КНИГЫ ВЕТХАГО И НОВАГО ЗАВѢТА.

Ostrog, Ivan Fedorov, 1581 August 12.

2°; ff. [1-8], 1-276, 1-180, 1-30, 1-56, 1-78.

Our copy has short colophon with date 12 August 1581. This colophon and concluding remarks of editor reprinted in: *U istokov russkogo knigopečatanija*, Moskva 1959, pp. 250-251.

Note on an inserted leaf: Cet exemplaire a été donné à l'administrateur apostolique de Moscou par Monsieur Ivan Mikhailowitch Fadieev et offert par le dit administrateur apostolique à la Bibliothèque de l'Institut pontifical oriental à Rome dans l'espoir que les étudiants qui se serviront de cette bible voudront bien avoir un souvenir dans leurs prières en faveur des deux donateurs.

Moscou 13 Août 1927.

UND. 88, KAR. 101, PETROV 24, SVEN. 2, MIL. 11, ZERNOVA A.S., *Načalo knigopečatanija v Moskve i na Ukraine*, Moskva 1947, pp. 55-65.

10. [О ЕДИНОЙ ИСТІННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ВѢРѢ]. (Сборник Острожсий).

Ostrog, 1588.

8º; ff. [1-4], 1-240, 1-64, [1], 1-24, [1-3]. (Cf. *Russk. Istor. Bibl.* VII, col. 601(633) - 938, where the Sbornik was reprinted).

Very imperfect copy. Wanting ff. [1-3], 1-6, 13, 29 of the first part and in the second part, everything after leaf 64.

Acquired from *Meždunarodnaja Kniga* in November 1933. Formerly in possession of Nilo-Stolobenskaja pustyň. (Stolobenskij Island in Seliger Lake, Valdai Hills).

UND. 104, KAR. 119, PETROV 27.

11. ТРІОДЬ ПОСТНАЯ.

Moscow, Andronik Timofeev Nevežin, 1589, 20 Dec. 7096 - 8 Nov. 7098.

2º; ff. 1-470.

UND. 105, KAR. 120, ZERN. 10, STR.-TS. 27.

12. МИНѢЯ ОБЩАЯ.

Moscow, Andronik Timofeev Nevežin, 1600, 4 June 7107 - 29 June 7108.

4º; ff. [1-359], [1-230], [1-2] (Zern.).

UND. 143, KAR. 160, ZERN. 15, STR.-TOL. 43.

13. ЕВАНГЕЛІЕ (напрестольное).

Vilna, Lukaš Mamonič; 1600 17 July.

2º; ff. 2-9, 1-393 (Petrov).

All leaves before fol. 4 (first section, index) and all after fol. 389 mutilated.

UND. 141, KAR. 162, PETROV 40, MIL. 16, SETS. 2.

14. ОХТАИКЪ СИРѢЧЬ ОСМОГЛАСНИКЪ.

Derman', monastery printing press; 1604.

2°; ff. 1-13, 1-160, 1-99, 60-80, 111-146, 1-6.

Irregular pagination. Several leaves mutilated. Last three leaves missing.

UND. 154, KAR. 176, PETROV 44, SVEN. 135.

15. БОЖЕСТВѢНЫЯ ЛИТУРГІЯ (Служебник).

Strjatin, Fedor Jurjevič Balaban; 1604 Jan. 22, 7112.

4°; ff. [1], 1-11, pp. 1-570 (Petrov).

First 12 leaves including title page and preface wanting.

Inscribed on pp. 1-17: В лето от створения света 7130 и от воплощения Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа 1622 месяца мая 20 дня за държавы княжати слуцкаго Криштофа Радивил и благочестнаго ктитора святыа обытели сея его милости пана Григориа Володковича. Надана бысть сия святая книга глаголемаа Служебник в храм монастыря Грозовскаго. При иждивением всех Православных Христиан рады милостыне. Тщанием Иеромонаха Исакия строителя святыя обители сея. Молюже всех чтущих сию святую книгу да недрзнет никто ее удаляти от моя святыя обители. Аще ли же кто дрзнет сие створити да будет на нем клятва Божиа и святаго чюдотворца Николы и будет таковый со мною суд имети на оном грозном м страшном судищи Христове.

UND. 155, KAR. 175, PETROV 43, STR.-Tol. 46, MIL. 17.

16. ТРІОДЬ ЦВѢТОНОСНАЯ.

Moscow, Ivan Andronikov Nevežin; 1604.

2°; ff. 1-3, 1-269, 1-368.

Preface (ff. 1-3) wanting, first leaf of text is mutilated, the irregular foliation is corrected by printed numerals pasted over.

UND. 157, KAR. 174, ZERN. 20, PETROV 45, STR.-TOL. 45.

17. АПОСТОЛЪ.

Moscow, Ivan Andronikov Nevežin; 1606, 5 July 7113 - 18 March 7114.

2°; ff. 1-16. 1 plate. 1-302 (Zern.).

In our copy fol. 9 (I part) blank.

UND. 164, KAR. 181, ZERN. 21, STR.-TOL. 47.

18. ТРЕОД ЦВѢТНАЯ.

Vilno, Lev Mamonič; 1609.

2°; ff. [1-3], 1-563.

First three leaves (title-page and dedication to Chancellor Sapieha) lacking. Several leaves mutilated.

UND. 176, KAR. 196, PETROV 53.

19. МИНѢЯ ОБЩАЯ.

Moscow, Nikita Fedorov Fofanov; 1609 Nov. 6, 7118.

2° ff. 1-9, 1-364.

Margins and edges damaged.

UND. 175, KAR. 195, ZERN. 29, STR.-TOL. 54.

20. ДІОПТРА СИРЕЧЪ ЗЕРЦАЛО.

Evje, Bratstvo of Vilna; 1612.

4°; ff. [1-8], 1-182 (Kar.)

Lacking title-page, three leaves of dedication and last two leaves of book.

UND. 189, KAR. 210, PETROV 57.

21. ЕВАИГЕЛІЕ УЧИТЕЛЬНОЕ АЛБО КАЗАНЯ.

Evje, Bratstvo of Vilna; 1616.

2°; ff. [1-5], 1-173, 1-351 (Petrov).

This exposition of the Gospel is printed in White Russian.

Only last page of preface by M. Smotritskij preserved. On verso of same leaf a picture of St. Callistus. Last two leaves, ff. 350-351, missing. Some others mutilated.

UND. 202, KAR. 229, PETROV 62, MIL. 22.

22. АНФОЛОГІОНЪ.

Kiev, Pečersk monastery; 1619 Jan. 16, 7126.

2°; pp. 1-16, 1-1048 (Kar.).

On verso of title-page a short introductory note by E. Pletenetskij. First leaf of preface missing. Last page of our copy is 1042.

UND. 229, KAR. 248, PETROV 67, TITOV I, 92-106; II, 18-26.

23. ІЖЕ ВО СВ. ОТЦА НАШЕГО ІОАННА ЗЛАТОУСТАГО . . . БЕСѢДЫ НА 14 ПОСЛАНИЙ СВ. АП. ПАВЛА.

Kiev, Pečersk monastery; 1623, 26 March 7129 - 2 April 7131.

2°; ff. [1-13], columns 3.202.

UND. 258, KAR. 284, PETROV 80, STR.-TS. 77, TITOV I, 113-129, II, 52-55.

24. ТРІОДІОНЪ СИ ЕСТЪ ТРИПѢСНЕЦЪ СВЯТОЙ ВЕЛИКОЙ ЧЕТЫРЕДЕСЯТНИЦЫ.

Kiev, Pečersk monastery; 1627, 7135.

2°; pp. [1-4], 1-802 (Kar.).

Title-page and last leaf wanting. A few leaves mutilated.

UND. 292, KAR. 318, PETROV 95, TITOV I,158-168, II, 173-184.

25. ЛІМОНАРЪ, СИРѢЧЪ ЦВѢТНИКЪ.

Kiev, Spiridon Sobol'; 1628.

4°; ff. [1-4], 1-88, 90-100, 102-108, 111-114₂, 115-183, [1-4].

Some leaves damaged. Last two leaves containing the index missing.

UND. 312, KAR. 321, PETROV 100, STR.-TOL. 76.

26. НОМОКАНОНЪ СИ ЕСТЪ ЗАКОНОПРАВИЛЬНИКЪ.

Kiev, Pečersk monastery; 1629 Jan. 1, 7137.

4°; pp. 1-16, 1-175.

Pp. 3-6, containing preface of Peter Mogila, mutilated, though the text is reprinted in Titov II, 225-230.

UND. 322, TITOV I, 176-177.

27. ЛЕІТУРГІАРІОНЪ, СИ ЕСТЪ СЛУЖЕБНИКЪ.

Kiev, Pečersk monastery; 1629, 27 May - 1 April 1629, 7137.

2°; pp. [1-28], 1-144, 1-300, [1-4] (Petrov).

P. [28], end of preface wanting. Many leaves damaged.

UND. 326, KAR. 336, PETROV 104, MIL 35, TITOV I, 177-182, II, 195-213.

For this *Služebnik* and other editions of Peter Mogila or books dedicated to him see: E. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique, XVII siècle*, t. IV, Paris 1896, pp. 120-156.

28. АПОСТОЛЪ ТЕТРЪ СИРѢЧЪ ДѢЯНІЯ И ПОСЛАНІЯ . . .

Kiev, Spiridon Sobol'; 1630.

2°; ff. [1-242].

On the verso of the title-leaf the coat of arms of Stetkevič family, followed by narrative of St. Epiphanius on missionary activity of the apostles.

UND. 338, KAR. 367, PETROV 105, MIL. 37.

29. ОКТОИХЪ, СИРѢЧЪ ОСМОГЛАСНИКЪ.

Lvov, Bratstvo of the church of the Dormition; 1630, 7138.

2° ff. 1-5, 1-348 (Kar.).

Many leaves mutilated. Lacks last leaf (fol. 348) and fol. [5] with plate of John of Damascus. This plate of Saint, however, placed on verso of 232, after Tone Eigth.

UND, 337, KAR. 357, PETROV 107, SVEN. 137.

30. АПОСТОЛЪ.

Moscow, Peč. dvor; 1631.

2°; ff. 1-15, 1 plate, 1-311 (Zern.).

The copy was probably used in a community of Old-believers. The margins have been renewed with blue paper, a practice characteristic of Raskolniks. Wanting all before fol. 10 and all after fol. 304.

UND. 350, KAR. 376, ZERN. 88.

31. ТРІОДІОНЪ СИЕСТЪ ТРИПѢСНЕЦЪ СВ. ВЕЛИКОЙ ПЯТЬДЕСЯТНИЦЫ.

Kiev, Pečersk monastery; 1631 June 1, 7139.

2°; ff. [1-11], pp. 1-828, [1-2] (Kar.).

On verso of the title-page coat of arms of Zamoyski family, followed by four leaves of dedication to Peter Mogila and then the preface to the reader. Many leaves mutilated, many wax marks. Last two leaves missing.

UND. 352, KAR. 382, PETROV 110, MIL. 39, TITOV I, 186-191, II, 240-255.

32. МИНѢЯ ОБЩАЯ.

Moscow, Peč. dvor; 1632, 10 May 7138 – 20 Jan. 7140.

2°; ff. 1-5, 1-285, 286 287, 288, 289, 290-324, 324, 325, 325-416 (Zern.).

Two copies. One in good condition, the other less good used in a community of Old-believers. Margins of each leaf restored. Some texts replaced by hand. Lacking first five leaves, giving instructions on use of the Common Menaion.

UND. 363, KAR. 384, ZERN. 90, PETROV 113, STR.-TS. 95.

33. АПОСТОЛЪ.

Moscow, Peč. dvor; 1631, 10 May 7138 - 28 Sept. 7140.

2°; ff. 1-15, 1 plate, 1-311 (Zern.).

First 8 leaves containing biographical sketches of the apostles by Epiphanius of Cyprus and Dorotheus of Tyrus, replaced by hand. Last printed leaf is 307.

UND. 350, KAR. 376, ZERN. 88, STR.-DOP. 41.

34. ТРІОДЬ ЦВѢТНАЯ.

Moscow, Peč. dvor; 1635, 25 May 7143 - 6 Dec. 7144.

2°; ff. 1-641.

UND. 396, KAR. 420, PETROV 119, Zern. 125.

35. АПОСТОЛЪ ТЕТРЪ.

Moscow, Peč. dvor, 1633, 5 May 7141 - 30 Sept. 7142.

2°; ff. 1-15, 1 plate, 1-311.

Many leaves damaged.

UND. 369, KAR. 404, ZERN. 98, STR.-DOP. 38.

36. ПОТРЕБНИКЪ (Требник).

Moscow, Peč. dvor; 1636, 25 Dec. - 29 Aug. 7144.

2°; ff. 1-4, 1-474, 476-515, 517, 518 (Zern.).

First leaf missing.

UND. 410, KAR. 432, ZERN. 131, STR.-DOP. 53.

37. ЕВАНГЕЛІЕ (Напрестольное).

Moscow, Peč. dvor; 1637, 1 Aug. 7144 - 3 Feb. 7145.

2°; ff. 1-142, 1 plate, 143-356, 1 plate, 357-475, 476/477, 478-530 (Zern.).

UND. 420, KAR. 441, ZERN. 134, PETROV 124, STR.-TOL. 85.

38. ТРЕФОЛОЙ.

(March-May; contains services in honor of Russian Saints).

Moscow, Peč. dvor; 1638, 26 Oct. 7145 - 21 May 7146.

2°; ff. 1-3, 1-55, 1-39, 56-372, 372-383, 384-404, 405-411 (Zern.).

Very imperfect copy. Index, 1-3, and text until pg. 35 supplied by hand, *zastavki* included. Ff. 407-410, however, containing a short history of printing in Moscow, preserved. Fol. 411 supplied by hand.

UND. 451, KAR. 462, ZERN. 139.

39. АПОСТОЛЪ.

Lvov, Michael Slioska; 1639 June 8.

2°; ff. [1-25], 1-244 (Petrov).

Only 22 leaves in first section. Ff. [6] and [12] certainly missing.

UND. 473, KAR. 493, PETROV 132, MIL. 42.

40. УСТАВЪ СИРѢЧЪ ЦЕРКОВНОЕ ОКО.

Moscow, Peč. dvor; 1641, 26 June 7148 - 26 March 7149.

2°; ff. 1-3, 1-143, 144/145, 146-161, 163-326, 326-787, 789-836, 1/2/3, 4-6, 837-999, 1-88, 88-176, 176_2, 176_3, 177-179 (Zern.).

First and last leaf of book missing.

Index (fol. 1/2/4, 4-5) inserted after fol. 833, the last leaf of index (fol. 6) after fol. 836.

UND. 505, KAR. 516, ZERN. 154, PETROV 143, STR.-TS. 118.

41. СЛУЖБЫ И ЖИТІЕ И ЧУДЕСА НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА.

Moscow, Peč. dvor; 1641, 1 April - 20 April 7149.

4°; ff. 1 bl., 1-3, 1 bl., 1-55, 57-64, 64, 64-243.

UND. 512, KAR. 517, ZERN. 155, STR.-TS. 119.

42. ПРОЛОГЪ

(September - Febr.).

Moscow, Peč. dvor; 1642, 15 Dec. 7150 - 16 Dec. 7151.

2°; (In two volumes). Ff. 1-192, 192-906. (Zern.).

Some leaves mutilated.

UND. 528, KAR. 535, ZERN. 163, STR.-TS. 130.

43. ТРІОДЬ ПОСТНАЯ.

Moscow, Peč. dvor; 1642, 26 April 7150 - 1 Dec. 7151.

2°; ff. 1-303, 302/303, 304-343, 343-413, 454-621, 621-703.

First eight leaves replaced by hand. Some folios mutilated.

UND. 531, KAR. 534, ZERN. 162, STR.-TS. 127.

44. ТРІОДІОНЪ СИ ЕСТЪ ТРИПѢСНЕЦЪ. (Триодь цветная).

Lvov, Michael Slioska; 1642 March 11.

2°; ff. [1-6], 1-433, [1].

The title-page pasted on a new leaf so that the coat of arms printed on the verso is covered. There follows the dedication to Adam Kisel' [ff. 2-5] and thePreface to the reader [fol. 6], both signed by Michael Slioska. Last leaf lacking. Many leaves mutilated or restored unskilfully, much of text replaced by hand, ff. 385-390 entirely.

The copy belonged formerly to the church of Kormaniči in the *povet* of Premyšl and was bought as a duplicate from the National Museum of Lvov in April 1935.

UND. 516, KAR. 538, PETROV 146, STR.-TS. 126, SVEN. 96.

45. АНФОЛОГІОНЪ, СИРѢЧЪ ЦВѢТОСЛОВЪ ИЛИ ТРИФОЛОГЪ.

Lvov, Bratstvo of the church of the Dormition, 1643.

2°; ff. [1-8], 1-713 (Petrov).

Very imperfect copy. Many leaves mutilated. Wanting first right leaves (dedication and index) and all after fol. 590.

UND. 542, KAR. 558, PETROV 147, SVEN. 121, STR.-TOL. 100.

46. ПРОЛОГЪ.

(March - August).

Moscow, Peč. dvor; 1643, 15 Dec. 7151 - 6 Dec. 7152.

2°; in two volumes. Ff. 1-204, 205/206, 207-397, 399-410, 410_2-410_5, 411-831, 831-865, 866/867, 868-953 (Zern.).

Wanting ff. 886-890. Ff. 548 and 549 replaced by hand. Zernova distinguishes two editions of this *Prolog*. Our copy represents a variant of the first edition. Ornament on fol. 463, however, not *zastavka* n. 303 (Ist edition) nor n. 300 (2nd edition), but n. 299. The numbers designating ornaments refer to: A. S. ZERNOVA, *Ornamentika knig moskovskoj pečati XVI-XVII vekov.* Moskva 1952.

UND. 537, KAR. 552, ZERN. 167, PETROV 149, STR.-TS. 130.

47. ОКТОИХЪ СИРѢЧЪ ОСМОГЛАСНИКЪ.

Lvov, Bratstvo of the church of the Dormition; 1644.

2°; ff. [1-3], 1-351 (Kar.).

Wanting ff. [1-2], 299 and 304. Many leaves mutilated.

Book belonged previously to the church of Resurrection in Kniginiči, near Khodorov, Catholic Ukrainian Archdiocese of Lvov. Acquired from National Museum of Lvov, April 1935.

UND. 546, KAR. 570, PETROV 157, SVEN. 139.

48. (Сборник) « КИРИЛЛОВА КНИГА ».

Moscow, Peč. dvor; 1644, 24 Aug. 7151 - 21 April 7152.

2°; ff. 1-15, 1-8, 1-354, 355/6, 357-561.

UND. 561, KAR. 563, ZERN. 169, PETROV 154, STR.-TS. 135.

49. ЕВАНГЕЛІОНЪ (Напрестольное).

Lvov, Bratstvo of the church of the Dormition; 1644 May, 7152.

2°; ff. [1-12], 1-412.

Several leaves mutilated.

UND. 545, KAR. 572, STR.-TS. 132, SVEN. 13, Petrov 153.

50. МИНѢА (Служ.) ГЕНВАРЬ.

Moscow, Peč, dvor; 1644, 6 Dec. - 20 June 7152.

2°; ff. 1-487, 487-509, 600-606 (Zern.).

UND. 558, KAR. 564, ZERN. 171, PETROV 156, STR.-TS. 141.

51. МИНѢЯ (Служ.) СЕПТЕВРІЙ.

Moscow, Peč. dvor; 1644, 23 June 7152 - 6 Dec. 7153.

2°; ff. 1-90, 91/92, 93-178, 179/180, 181-448 (Zern.).

UND. 557, KAR. 566, ZERN. 173, STR.-TS. 137.

52. МИНѢЯ (Служ.) МАРТЪ.

Moscow, Peč. dvor; 1645, 21 Febr. - 29 June 7153.

2°; ff. 1-119, 122-307 (Zern.).

UND. 568, KAR. 581, ZERN. 176, PETROV 159, STR.-TS. 143.

53. МИНѢЯ (Служ.) ДЕКАБРЬ.

Moscow, Peč. dvor; 1645, 1 Jan. – 7 July 7153.

2°; ff. 1-485.

UND. 567, KAR. 582, ZERN. 177, STR.-TS. 140.

54. МИНѢЯ (Служ.) ОКТЯБРЬ.

Moscow, Peč. dvor; 1645, 1 Aug. 7152 - 25 July 7153.

2°; ff. 1-348, 349/350/351, 352-457 (Zern.).

UND. 565, KAR. 583, ZERN. 178, STR.-TS. 138.

55. МИНѢЯ (Служ.) АПРѢЛЬ.
Moscow, Peč. dvor; 1645, 29 June 7153 - 15 Oct. 7154.
2°; ff. 1-79, 1-8, 80-242 (Zern.).
Wanting leaf 241.
UND. 569, KAR. 586, ZERN. 181, PETROV 160, STR.-TS. 144.

56. МИНѢЯ (Служ.) НОЯБРЬ.
Moscow, Peč. dvor; 1645, 6 Aug. 7152 - 8 Sept. 7154.
2°; ff. [1-2], 1-186, 187/188, 189-215, 216/217, 218-413, 414/415/416, 417-529.
UND. 566, KAR. 584, ZERN. 179, STR.-TS. 139.

57. ЕВХОЛОГІОНЪ, СИ ЕСТЪ МОЛИТВОСЛОВЪ ИЛИ ТРЕБНИКЪ.
Lvov, Arsenij Želiborskij; 1645.
4°; ff. [1-10], 1-336, [1-10].
Title-page mutilated, last leaf of book (Calendar of August) missing.
UND. 575, KAR. 590, PETROV 158.

58. СЛУЖБА И ЖИТІЕ САВЫ СТОРОЖЕВСКОГО.
Moscow, Peč. dvor; [1646?]
2°; ff. 1-55.
UND. 604, KAR. 615, ZERN. 194, STR.-TOL. 146.

59. МИНѢЯ (Служ.) ІЮНЬ.
Moscow, Peč. dvor; 1646.
2°; ff. 1-88, 1-16, 89-343 (Zern.).
Last leaf, fol. 343, wanting.
UND. 584, KAR. 606, ZERN. 185, PETROV 168, STR.-TS. 146.

60. МИНѢЯ (Служ.) ФЕВРАЛЬ.
Moscow, Peč. dvor; 1646, 22 Sept. - 25 Jan. 7154.
2°; ff. 1-330, 335.
UND. 583, KAR. 604, ZERN. 183, PETROV 166, STR.-TS. 142.

61. МИНѢЯ (Служ.) МАІЙ.
Moscow, Peč. dvor; 1646, 1 Aug. 7153 - 20 April 7154.
2°; ff. 1-441.
UND. 582, KAR. 605, ZERN. 184, PETROV 167, STR.-TS. 145.

62. МИНѢЯ (Служ). ІЮЛЬ.
Moscow, Peč. dvor; 1646, 23 Sept. - 1 June 7154.
2°; ff. 1-132, [1], 133-136, 137/1, 2-12, 138-398 (Zern.).
UND. 585, KAR. 607, ZERN. 186, PETROV 169, STR.-TS. 147.

63. ЛЕІТУРГІАРІОНЪ, СИ ЕСТЪ СЛУЖЕБНИКЪ.

Lvov, Michael Slioska; 1646 August 5, 7154.

4°; ff. [1-6], 1-308, [1-2] (Petrov).

Leaves [1-6] missing.

UND. 596, KAR. 597, PETROV 165, SVEN. 190.

64. МИНѢЯ (Служ.) АВГУСТЪ.

Moscow, Peč. dvor; 1646, 20 Jan. - 25 July. 7154.

2°; ff. 1-487, 489-494 (Zern.).

UND. 586, KAR. 608, ZERN. 187, STR.-TS. 148.

65. СЛУЖЕБНИКЪ.

Moscow, Peč. dvor; 1646, 10 May 7154 - 8 Sept. 7155.

4°; ff. 1-3, 1-65, 65-107, 107_2-107_5, 108-168, 168_2-168_3, 169-367, 368/369, 370-384, 386-567, 567_2, 568-639 (Zern.).

Total number of leaves identical, though distribution of numbers different from that of Zernova.

UND. 578, KAR. 610. ZERN. 189. STR.-TS. 149.

66. ЕВХОЛОГІОНЪ АЛБО МОЛИТВОСЛОВЪ ИЛИ ТРЕБНИКЪ.

Kiev, Pečersk monastery; 1646 Dec. 16.

2°; Part I: pp. 1-20, 1-610, 711-789, 88-890, 900-946.
Part II: pp. 1-4, 1-263.
Part III: pp. 1-2, 1-427, 423-430, 891-994.

Pp. 891-894, containing ceremonies related to monastic life, are frequently inserted in the I part. In our copy they are placed at the end of the *Trebnik*.

UND. 592, KAR. 595, PETROV 164, STR.-Tol. 102, SVEN. 249, TITOV I, 256-268; II, 367-375.

67. Іоаннъ Лѣствичникъ. ЛѢСТВИЦА.

Moscow, Peč. dvor; 1647, 15 Jan. - 1 March 7155.

2°; ff. 1-32, [1], 1-4, [1-2], 5-311.

UND. 609, KAR. 624, ZERN. 199, STR.-TS. 154.

68. Смотрицкій Мелетій, ГРАММАТИКА.

Moscow, Peč. dvor; 1648, 6 Dec. - 2 Febr. 7156.

4°; ff. 1-63, 74-329, 331-388 (Zern.).

Fol. 325v printed red letters only, black print omitted.

UND. 627, KAR. 637, ZERN. 206, PETROV 181, STR.-TOL. 109.

69. [Нафанаил игумен], КНИГА О ВѢРѢ ЕДІНОЙ.
Moscow, Peč. dvor; 1648, 1 March - 8 May 7156.
2°; ff. 1-289.
UND. 626, KAR. 641, ZERN. 209, PETROV 179, STR.-TS. 159.

70. АПОСТОЛЪ ТЕТРЪ.
Moscow, Peč. dvor, 1648, 21 March - 29 June 7156.
2°; ff. 1-318.
KAR. 643, ZERN. 211, PETROV 178.

71. ОКТАИ (Октоих).
Moscow, Peč. dvor; 1649, 20 June 7156 - 6 Jan. 7157.
2°; In two volumes. Part I (Tones 1-4): Ff. 1-6, 1-297, 297_2, 298-466 (Zern.). Part II (Tones 5-8): Ff. 1-11, 8-156, 156-437. (Zern.).
Ff. 1-6 (I part) wanting. Some leaves damaged with text replaced by hand. Ff. 8-11, concerned with church singing, placed at beginning of second part.
UND. 634, KAR. 647, ZERN. 214, PETROV 183, STR-TS. 165.

72. Феофилактъ Болгарскій, СВЯТОЕ ЕВАНГЕЛІЕ (с толкованием).
Moscow, Peč. dvor; 1649, 6 Aug. 7156 - 1 April 7157.
2°; ff. 1-6, 1-6, 1 plate, 7-32, 23_2-30_2, 31-238, 1-104, 1-4, 1 plate, 5-260, 1-317 (Zern.).
UND. 638, KAR. 650, ZERN. 217.

73. ШЕСТОДНЕВЕЦЪ.
Moscow, Peč. dvor; 1650, 6 October - 12 Dec. 7159.
2°; ff. [1], 1-323.
First leave [1] wanting.
UND. 649, KAR. 665, ZERN. 227, STR.-TS. 170.

74. ДІОПТРА ИЛИ ЗЕРЦАЛО.
Kuteino, monastery printing press; 1651.
12°; ff. [1-8], 1-342, [1-64]. (Petrov).
Title-page missing. Our copy does not contain additional prayers ff. [1-64] mentioned by Petrov and Undolskij.
UND. 653, KAR. 679, PETROV 190, STR.-TOL. 113.

75. ПОТРЕБНИКЪ (Требник).
Moscow, Peč. dvor; 1651, 29 Nov. 7159 - 26 Sept. 7160.
2°; ff. 1-6, 1-409, 500-539, 539_2, 540-769.
A few lines of colophon supplied by hand.
UND. 664, KAR. 647, ZERN. 234, PETROV 191, STR.-TS. 173.

76. Ефремъ Сиринъ, авва Дорофей, ПОУЧЕНІЯ.
Moscow, Peč. dvor; 1652, 28 Sept. - 1 Jan. 7160.
2°; ff. 1-4, 1-348, 1-2, 1-168 (Zern.).

The text of two leaves, containing the index to Ephrem and the preface to Dorotheus, replaced by hand, though the *zastavka* on the second leaf is preserved in print.

UND. 666, KAR. 691, ZER. 237, STR.-TS. 174.

77. СЛУЖЕБНИКЪ.
Moscow, Peč. dvor; 1652, 13 July 7160 - 18 Oct. 7161.
4°; ff. 1-13, $1\text{-}55_2$, 56-244, 244_2, 245-458 (Zern.).

Imperfect copy. Some leaves mutilated. Ff. 85-185, containing Liturgy of Chrysostom lacking. Initial section, however, ff. 1-13, containing an account of liturgical reforms of Nikon, preserved.

UND. 670, ZERN. 243, STR.-DOP. 80.

78. КНИГА КОРМЧАЯ.
Moscow, Peč. dvor: 1653, 7 Nov. 7158 - 15 June 7161.
2°; ff. 1-37, 1, 1/2/3/4/5, 6-58, 56-60, 1, 1-84, 84-173, 173_2, 173_3, 174-389, 400-417, 419-562, 562-641, 1-16, 642-679 (Zern.).

Last leaf of book (fol. 679) supplied by hand.

Lacking initial section (ff. 1-37), prefixed to the *Kormčaja* of 1653 by Nicon. The last but one section (ff. 1-16, on Donation of Constantine and on the apostasy of Rome) placed in our copy at the very beginning of book.

UND. 693, ZERN. 248, PETROV 198, STR.-TOL. 114.

79. [ТРИ ЧИНА ПРИСЯГЪ].
Moscow, Peč dvor; [1654].
4°; ff. 1-19, 1-7, 1-10, 9-13, 1-12 (Zern.).

Ff. 7 and 9 in first *Čin* (1-19) lacking.

UND. 704, ZERN. 253, STR.-TOL. 127.

80. (Сборник) « СКРИЖАЛЬ ».
Moscow, Peč. dvor; 1655. Some parts added in 1656. 7164, June 2.
4°; pp. 1-18, ff. 1-3, pp. 1-16, [1-2], ff. 1-509, 600-736, 737/738, 739-773, 639-734, 736-755, [1-14], 756-817, [1-4], 818-865, 1-60, 1-3, pp. 1-232, 1-64, 66-195, 1-200, ff. 1-16, 12, 18-20, 8,1 (Zern.).

Synopsis of contents supplied by Sopikov and more completely by Zernova. Pp. 752-755 in section 4 (letter of Paisij) misplaced and red print of initials omitted. Colophon supplied by hand.

Bought from *Meždunarodnaja Kniga* October 1932 for 39 dollars.

UND. 710, SOP. I, 1091, ZERN. 266, PETROV 205.

81. ЛЕІТУРГІАРІОНЪ СИЕСТЬ СЛУЖЕБНИКЪ.

Kiev, Pečersk monastery; 1653, 7161.

4°; ff. 1-199, [1-4], 1-360, 1-64, [1] (Petrov).

Margins of many leaves damaged.

UND. 694, PETROV 199, STR.-TOL. 116, SVEN. 191, Titov I, 321-322; II, 219-221.

82. ПСАЛТЫРЬ.

Moscow. Peč, dvor; 1653, 9 Oct. - 11 Febr. 7161.

2°; ff. 1-351.

A few leaves damaged and replaced by hand.

UND. 688, ZERN. 245, PETROV 201, STR.-TS. 178.

83. Галятовскій Іоанникій, КЛЮЧЪ РАЗУМѢНІЯ.

Kiev, Pečersk monastery; 1659 Jan. 3.

2° ff. [1-2], 1-253.

UND. 744, PETROV 212, MIL. 59, STR.-TOL. 123, TITOV I, 362; II, 381-384, SETS. 18.

84. АПОСТОЛЪ.

Lvov, Michael Slioska, 1654 Nov. 15.

2°; ff. [1-16], 1-245.

Three leaves at beginning and several at end mutilated.

UND. 699, PETROV 202, SVEN. 24, SETS. 15.

85. Галятовскій Іоанникій, КАЗАНЯ ПРИДАНЫИ ДО КНИГЫ КЛЮЧЪ РАЗУМѢНІЯ.

Kiev, Pečersk monastery; 1660, June 2.

2°; ff. [1], 1-149, [1].

UND. 762, PETROV 216, MIL. 60, TITOV I, 362, II, 381-384.

86. АНФОЛОГІОНЪ, СІЕСТЬ ЦВѢТОСЛОВІЕ.

Moscow, Peč. dvor; 1660 1 Oct., 7169.

8°; ff. 1-4, pp. 1-94, [1], 1-168, [1-4], 171-394, 394-475, 475-477, 1-36 (Zern.).

This is a selection of hagiographical and ascetic texts translated from the Greek by Arsenij Grek.

A few leaves mutilated. Wanting fol. 4 (last leaf of index), pp. 475bis-476 and last leaf of book.

UND. 758, ZERN. 287, STR.-TOL. 126.

87. БИБЛІА.

Moscow, Peč. dvor; 1663 Dec. 12, 7172.

2°; ff. [1], 1 plate, [1], 1-9, 1-228, 228_2-228_7, 1 plate, 229-300, 300-402, 1 plate, 403-415, 1 plate, 416-423, 1 plate, 624-437, 1 plate, 438-516 (Zern.).

Bought from Leningrad division of *Meždunarodnaja Kniga*, Dec. 1933.

UND. 783, ZERN. 306, PETROV 220, STR.-TOL. 133, MIL. 62.

88. Галятовскій Іоанникій, НѢБО НОВОЕ.

Lvov, Michael Slioska; 1665 Dec. 12.

4°; ff. [1-8], 1-140 (Sven.).

UND. 804, PETROV 232, STR.-TOL. 157, SVEN. 389.

89. Барановичъ Лазаръ, МЕЧЪ ДУХОВНЫ.

Kiev, Pečersk monastery; 1666, 7174.

2°; ff. [1-15], 1-464, [1].

UND. 811, PETROV 237, STR.-TS. 194, SVEN. 416, TITOV I, 335-336; II, 402-409.

90. ЛЕІТУРГІАРІОНЪ СИ ЕСТЪ СЛУЖЕБНИКЪ.

Lvov, Bratstvo of the Church of the Dormition; 1666.

4°; ff. [4],1-335, 1-57 (Petrov).

Two copies, one imperfect.

UND. 816, PETROV 239, SVEN. 192.

91. ЧИНЪ АРХІЕРЕЙСКАГО ДѢЙСТВА.

Moscow, Peč, dvor; 1668 Nov.

4°; ff. 1-41, 1-16.

UND. 835, ZERN. 322.

92. Гізіель Иннокентій, МИРЪ СЬ БОГОМЪ ЧЕЛОВѢКУ.

Kiev, Pečersk monastery; 1669, 7177.

2°; ff. [1-19], pp. 1-666.

Dedication to Michael Alekseevič of Moscow misplaced after preface to reader and table of contents.

UND. 842, PETROV 248, STR.-TS. 199, TITOV I,338; II, 412-413.

93. Галятовскій Іоанникій, МЕСІА ПРАВДИВЫ.

Kiev, Pečersk monastery; 1669 May 4.

4°; ff. [1-18], 1-429, [1-5].

UND' 841, PETROV 247, STR.-TOL. 142, TITOV I, 335; II, 413-416.

94. СЛУЖЕБНИКЪ.

Moscow, Peč. dvor; 1670 October, 7179.

8°; ff. 1-4, 1-320, [1-4].

Many leaves damaged and mutilated.

Purchased in December 1933 from *Meždunarodnaja Kniga*. Formerly in possession of the cathedral of Tver.

UND. 855, ZERN. 331, PETROV 250.

95. ТРЕБНИКЪ.

Moscow, Peč. dvor; 1677 Dec., 7186.

4°; pp. 1-12, 1-576, ff. 1-16, pp. 577-973 (Zern.).

Lacks pp. 3-12 containing introductory rubrics. In text pp. 61-64, 71-72, 79-80 wanting and all after p. 962. Third section, ff. 1-16 inserted after p. 576.

UND. 913, ZERN. 348.

96. Барановичъ Лазаръ, ТРУБЫ СЛОВЕСЪ ПРОПОВѢДНЫХЪ.

Kiev, Pečersk monastery; 1674, 7182.

2°; ff. [1-10], 1-403, [1-4] (Petrov).

Last leaf of book missing.

UND. 885, PETROV 251, STR.-TOL. 152, TITOV I, 335; II, 409-412.

97. Радивиловскій Антоній, ОГОРОДОКЪ МАРІИ БОГОРОДИЦЫ.

Kiev, Pečersk monastery; 1676, 7184.

2°; pp. [1-28], 1-1128, [1-3].

Pp. 13 and 14 of the first section and first two pages of the last section wanting.

UND. 901, PETROV 256, TITOV I, 362, II, 416-417.

98. [Гізіель Иннокентій] СИНОПСІСЪ ИЛИ КРАТКОЕ СОБРАНІЕ ОТЪ РАНЫХЪ ЛѢТОПИСЦЕВЪ.

Kiev, Pečersk monastery; 1680, 7188.

4°; pp. [1-4], 1-224.

Second leaf [pp. 3-4] wanting.

UND. 951, PETROV 268, STR.-TOL. 162, MIL. 74, TITOV I, 362-364, II, 421-422.

99. ПЕНТИКОСТАРІОНЪ, ЕЖЕ ЕСТЬ ПЯТДЕСЯТНИЦА.

Moscow, Peč. dvor; 1680 January, 7188.

2°; ff. [1], 1-405.

UND. 944, ZERN. 363, PETROV 272.

100. ЛЕІТУРГІАРІОНЪ СИ ЕСТЪ СЛУЖЕБНИКЪ.
Lvov, Bratstvo of the church of the Dormition; 1681, 7189.
4°; ff. 1-4, 1-196, 193-232, 230-305, 311-350, 1-60, 1-3.
Foliation irregular. Some leaves mutilated.
UND. 979, PETROV 283, SVEN. 193, MIL. 75.

101. Симеонъ Полоцкій, ОБѢДЬ ДУШЕВНЫЙ.
Moscow, Verkhnjaja; 1681 Oct., 7190.
2°; ff. [1] [1], 1-20, 1-560, 560_2, 561-688 (Zern.).
UND. 978, ZERN. 361, PETROV 282, STR.-TS. 212, SVEN. 421.

102. Симеонъ Полоцкій, ВЕЧЕРЯ ДУШЕВНАЯ.
Moscow, Verkhnjaja; 1683, 19 Oct. 1681 - Jan. 1683.
2°; ff. [1-2], 1-8, 1-522, 1-2, 1-182.
UND. 1006, PETROV 292, STR.-TOL. 167.

103. ТРЕБНИКЪ.
Lvov, Bratstvo of the church of the Dormition; 1682 May 22.
4°; ff. [1-15], 1-98. [1-6], 99, 98, 101-155, 154, 156-168, 171-418, 415-429, [1-12].

No title-page. At end of our copy only Calendar without epilogue.
In Calendar inscribed: Церквы Криловской верх з банею оупал в пяток великодний на преподобного Исидора 1708 ро [ку].
Krylos with the church of Dormition in the Archdiocese of Lvov. Book is stamped with seal of parish office of Krylos.
UND. 992, PETROV 285, SVEN. 252, SETS. 25.

104. ЕВАНГЕЛІЕ ІИСУСА ХРИСТА (напрестольное).
Moscow, Peč. dvor; 1685 May 8, 7193.
4°; ff. [1], 1-375.
Several leaves mutilated.
UND. 1017, ZERN. 393, PETROV 294.

105. ОКТОИХЪ СИРѢЧЪ ОСМОГЛАСНИКЪ.
Lvov, Bratstvo of the Church of the Dormition; 1686, 7194.
2°; ff. [1-4], 1-350, [1] (Petrov).
A few leaves mutilated.
UND. 1031, PETROV 297, SVEN. 141.

106. ЕВАНГЕЛІЕ УЧИТЕЛЬНОЕ ВОСКРЕСНОЕ.
Moscow, Peč. dvor; 1686 Sept., 7195.
2°; ff. [1], 1-6, 1-467.
UND. 1035, ZERN. 399.

107. Радивиловскій Антоній, ВѢНЕЦЪ ХРИСТОВЪ З ПРОПОВѢДІЙ НЕДЕЛЬНЫХЪ.

Kiev, Pečersk monastery; 1688.

2°; ff. [1-20], 1-543.

UND. 1058, PETROV 302, STR.-TOL. 174, TITOV I, 377-378; II, 417-418.

108. ЛЕІТУРГІАРІОНЪ СИ ЕСТЪ СЛУЖЕБНИКЪ.

Lvov, Bratstvo of the church of the Dormition; 1691.

2°; ff. [1-4], 1-228, 1-43. (For errors in foliation *see* SVEN.).

Und. 1115, Petrov 320, Sven. 194.

109. ЛЕІТУРГІКОНЪ СИ ЕСТЪ СЛУЖЕБНИКЪ.

Vilna, Holy Trinity monastery; 1692.

2°; ff. [1-16], 1-259, pp. 1-64, ff. 65-86 (Petrov).

Colophon on fol. 86v: The present edition was printed in Suprasl' in 1695 and reproduces, page for page, the title page included, the edition of the *Služebnik* issued at Vilna 1692.

UND. 1184, PETROV 336, MIL. 82.

110. АНФОЛОГІОНЪ СИРѢЧЪ ЦВѢТОСЛОВЪ ИЛИ ТРИФОЛОГЪ.

Lvov, Bratstvo of the church of the Dormition; 1694, 7202. (3 Aug. 1692 - 15 March 1694).

2°; ff. [1-8], 1-671, [1] (Petrov).

Lacks ff. 667-670.

UND. 1151, PETROV 331, SVEN. 124.

111. ЕВХОЛОГІОНЪ АЛБО МОЛИТВОСЛОВЪ ИЛИ ТРЕБНИКЪ.

Lvov, Bratstvo of the church of the Dormition; 1695 March 5, 7203.

4°; ff. [1-16], 1-429, [1-13] (Petrov).

First leave in first part of text and first in second part of text missing. Foliation very irregular but the signatures run regularly.

UND. 1178, PETROV 335, SVEN. 253.

112. Транквилліонъ (Стравровецкій) Кирілъ, ЗЕРЦАЛО БОГОСЛОВІИ.

Unev, monastery printing press; 1695, 1 Sept.

4°; ff. 1-5, 1-99.

UND. 1187, SOP. I, 390, SVEN. 495.

113. АПОСТОЛЪ.

Lvov, Bratstvo of the church of the Dormition 1696.

2°; ff. [1-13], 1-245 (Petrov).

First two and last two leaves wanting. A few other leaves mutilated.

UND. 1191, PETROV 338, SVEN. 28, SETS. 38.

Index of titles

Index of authors and translators

Index of places of printing

J. Krajcar S.J.

COMMENTARII BREVIORES

Paul Palaeologus, Patriarch of Jerusalem and Constantinople

The abbot Antonio Leoni of Ancona wrote as follows in his *Ancona illustrata* (Ancona 1832, pp. 175-6): " Nel 1380 vennero in Ancona diretti per Roma Paolo Paleologo patriarca di Costantinopoli ed il di lui nipote Alessio despoto della Morea; e furono trattati imperialmente a pubbliche spese tanto nella venuta che nel ritorno da Roma. Il patriarca donò alla nostra chiesa cattedrale il *piede destro di S. Anna madre della B.V.*, un pezzo di chiodo *con cui fu crocifisso il nostro S.G.C.*, la *testa* dell'apostolo *S. Giacomo* minore fratello di nostro S.G.C. e primo patriarca di Gerusalemme, ed il braccio destro colla mano di *S. Antonio Abbate*, scrivendo nella bolla, che facea doni perchè *nella cattedrale si conservava* il corpo di S. Ciriaco 27 patriarca di Gerusalemme".

He refers his readers to another of his books *Istoria d'Ancona* IV (Ancona, 1815) pp. 10-12 for the text of the document which furnished him with most of the information he imparts. He may have taken his text from an earlier *Notitie historiche d'Ancona* published by Giuliano Saracini (Rome, 1675) to pages 233, 234, and 235 of which he gives a reference, or he may have drawn directly on the local archives.

The document is the authenticated deed of gift of the relics, with the names of the ' Ancients ' and the ' Regulators ' (officers of the city of Ancona) who received them on behalf of the city and of not less than twenty-two other witnesses, with those of the notaries who attended to the legal aspects of certification. It is, therefore, an imposing document and should be accepted as reliable from an historical standpoint.

It begins: " Paulus Paleologus Divina miseratione ac Apostolicae Sedis gratia Sanctae Sedis Constantinopolitanae Patriarca, in Par-

tibus Romaniae a Duratio ultra et per omnem Orientalem partem Sanctissimi in Christo Patris et Domini nostri Domini Urbani Divina providentia Papae VI Legatus de latere. Universis et singulis Christi fidelibus Beataeque semper Virginis ejus Matris salutem in Domino Jesu Christo. Notum facimus per praesentes, quod anno Domini 1380, dum essemus Patriarca Hierosolymitanus, Spiritus Sancti gratia illustrati nostrorum et Graecorum omnium errores scismatum advertentes ipsosque errores sponte et ex certa scientia prorsus abjicientes, coram praelibato Domino Urbano papa sexto, singulos hortodoxae fidei articulos, prout et sicut Sancta Romana Ecclesia et quilibet verus et Catholicus Christianus confitetur et tenet, sponte confessi sumus, et sic firmiter et indubitanter tenemus; et ob hoc praefatus Dominus Papa in dictis supra partibus Romaniae per omnem Orientalem partem in Legatum suum de latere Auctoritate Apostolica nos constituit et decrevit ".

It ends: " In cujus rei testimonium et cautelam praesentem publicam paginam fieri fecimus et nostra solita Bulla Plumbea communiri, et ad firmitatem veritatis predicta subscripsimus propria manu nostra, ad quae testis et praesens extitit spectabilis Dominus, Dominus Alexius natus Serenissimi Principis et Domini Imperatoris Constantinopolitani, qui etiam ad cautelam propria manu se subscripsit. Datum et actum ... (names of witnesses) ... sub anno Domini MCCCLXXX indictione prima, tempore sanctissimi in Christo Patris et Domini nostri Urbani divina Providentia Papae VI, die decima septima aprilis dicti anni ".

There follow the names of the notaries. After the first of them, Stricca ser Vannis publicus Imperiali auctoritate Notarius et Judex Ordinarius..., the document continues: " per interpretem mihi facta rogatus subscripsi et pubblicavi, meoque signo roboravi, cuius interpretis nomen est Dominicus Antonius de Corfu canonicus corsien., capellanus dicti Domini Patriarchae sciens linguam Graecam et Latinam ".

The two Palaeologi signed their names in Greek, and both added ' Beatissimus '.

There is another, and apparently independent, witness to the existence of the Patriarch's Bull. V. Makuscev in his *Monumenta Historica Slavorum Meridionalium*, vol. I (Warsaw, 1874) on pages 159 and 160 gives a part of the document, copied, he says in a footnote, from " Conte Fr. Ferretti, *Ancona illustrata* ff. 234-237 ". (Unfortunately I have not been able to lay hands on a copy of Ferretti's

volume.) It is Makuscev who, instead of writing their names, states that there were twenty-two further witnesses, presumably on the strength of the document in Ferretti, whereas Saracini gives more names than Makuscev, but not as many as twenty-two (he also implies that there were more names than he has mentioned). Also the date in Makuscev's transcript of the document is " Indictione III ... die 4 Martii ", as against Seracini's " Indictione prima ... die decima septima aprilis dicti anni ". Lastly Makuscev gives the name of one of the witnesses as " D.D. Fratre Petro Dei gratia Episcopo Humanae ", whereas Leoni-Seracini have " episcopi Numanae ". The indiction of the year 1380 was certainly 3, not 1; and ' Humanae ' is correct as against ' Numanae ', for Eubel (*Hierarchia catholica* I (Münster, 1913) p. 279) notes that the bishop of Umana (in Latin: Human(ens)) from 1371 to 1386 was indeed Petrus O.P. With these two points in favour of the Makuscev-Ferretti transcription, the third point at issue — 4 March: 17 April — should be conceded also to it. But the difference of dates in the versions of the document, though disconcerting, is not enough to cast doubt on the authority of this solemn deed of gift, attested by so many witnesses.

Incidentally, Leoni attributes to the Patriarch Paul the setting apart of one of Ancona's churches for the use of local Catholics of Greek rite; and the cathedral of Ancona still claims to possess the head of St James the Less. But very probably it does not (and never did) possess the body of St Cyriacus, Patriarch of Jerusalem, because there probably never was such a patriarch. Le Quien (*L'Orient Chrétien*, III, p. 155) mentions a Quiriacus or Cyriacus between no. XXXIX Macarius (anno 313) and no. XL Maximus (anno 331) only to reject him as a twelfth century invention. Certain historians of Ancona have held that their relic was of an early bishop of Ancona, named Cyriacus, The Abbot Leoni fiercely rejected their impious theory. But probably Patriarch Paul donated his relics, deceived by a name.

* * *

As a consequence of this document:

1. – The name of Paul Palaeologus should be added to the list of the patriarchs of Jerusalem in Le Quien, op. cit. III p. 512 and in later lists that depend on him e.g. *Dict. d'Histoire et Géographie*, XIII 746; Grumel, *La Chronologie* (Paris, 1958) p. 452.

2. – In Eubel op. cit. p. 276 and Grumel, op. cit. p. 206, in the list of Latin patriarchs of Constantinople, " Paul (aep. de Corinthe?) vers 1379 " can be changed to " Paul (pat. de Jérusalem) 1380 ".

3. – A place should be found in the Palaeologan genealogies for Alexius Palaeologus (probably by 1380 a Latin Catholic like his uncle, the Patriarch[1]), *natus D.D. Imperatoris Constantinopolitani*. In 1380 John V and his son Manuel II were back on the throne, for the elder son Andronicus had been defeated. Alexius should be the son of one of these.

J. GILL S.J.

[1] In Jan. 1395 an Alexius Palaeologus abjured Latin heresies: MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta et diplomata graeca* II (Vienna, 1862) p. 266.

Remarques à propos de la récente édition d'une homélie syriaque attribuée à S. Jean Chrysostome

Dans la dernière livraison de l'*Oriens Christianus*, le Rév. Paul Krüger a présenté, en l'accompagnant d'une traduction allemande, une pièce du dossier syriaque de S. Jean Chrysostome, sous le titre: *Eine bisher unbekannte Homilie des hl. Johannes Chrysostomus in syrischer Übersetzung* (1).

Si l'expression *eine bisher unbekannte Homilie* voulait dire une *homélie jusqu'ici inédite*, on ne pourrait qu'approuver le titre choisi car il semble bien que le texte syriaque en question n'a encore fait l'objet d'aucune édition, et n'a jamais non plus été traduit en une langue accessible aux non-syriacisants.

Si par contre l'expression soulignée veut simplement signifier *une homélie jusqu'ici inconnue*, on ne peut l'accepter qu'avec beaucoup de réticence. Bien que, en effet, le contenu de cette homélie n'ait jamais été étudié, l'existence de celle-ci était toutefois parfaitement connue, au moins depuis que S.-E. et J.-S. Assémani avaient signalé dès 1759 sa présence dans le *Vatican Syriaque 117* (VS 117) (2). C'est d'ailleurs dans ce Catalogue des manuscrits du fonds syriaque de la Bibliothèque Vaticane, que l'auteur a *découvert* le texte dont il devina l'intérêt et qu'il entreprit d'étudier précisément d'après le VS 117.

(1) *Oriens Christianus*, LI (1967), pp. 78-96: l'édition du texte occupe les pp. 84-89, la traduction allemande, les pp. 90-96(cité KRÜGER, *Eine bisher*).

(2) STEPHANUS-EVODIUS ASSEMANUS et JOSEPH SIMONIUS ASSEMANUS, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum Catalogus, Partis Primae tomus tertius*, Roma 1759; la description du VS 117 y occupe les pp. 87-107, l'homélie *sur l'arrivée au port* y est signalée p. 100, n. 166 (Cité ASSEMANI, *Catalogus III*).

Il faut en effet rectifier la cote *Vat syr 97* [1] qui est donnée à l'unique manuscrit utilisé. On s'explique très bien la méprise: elle provient d'une lecture rapide du numéro CXVII tel qu'il est écrit dans le Catalogue, et CXVII est devenu XCVII sous la plume de l'éditeur. On trouve encore quelques lignes plus avant un nouveau signe d'inattention dans l'affirmation que ce manuscrit « besteht aus 255 Blättern und wurde im Jahre 1499 geschrieben » [2]. Cette datation est assez fantaisiste.

Si on se reporte à la description du VS 117 dans le Catalogue des Assémani, on trouve après l'analyse du contenu (227 pièces), la transcription et la traduction de dix notes de lecteurs, ajoutées sur les feuillets du manuscrit à des époques très diverses. Les auteurs du Catalogue ont bien pris le soin d'avertir le lecteur que ces notes ne remontaient pas, il s'en faut, à l'époque de la confection du manuscrit: « Porro in hoc codice, quem ad duodecimum Christi saeculum haud immerito referas, decem Adnotationes occurrunt. Prima fol. 2 in margine charactere recentiori... » [3]. Cette première note (I) relative à la reliure du manuscrit est datée du jour de la Pentecôte de l'an 1787 des Grecs, soit 1476. On peut alors se demander pourquoi à la datation proposée dans le Catalogue: *probablement le XIIe siècle*, a été préférée la date très précise de 1499. Effectivement 1499 se trouve bien reportée dans le Catalogue, mais comme date d'une note de VS 117 au f. 203v. En réalité cette note a été écrite, selon l'ère utilisée par son auteur, et, comme ont transcrit les rédacteurs du Catalogue, *l'année 1800 des Grecs*. Nous n'insisterons pas ici outre mesure sur l'erreur de calcul (ou d'impression) qui a fait écrire dans le Catalogue 1499 au lieu de 1489, comme date de correspondance avec l'ère chrétienne. Le problème n'est pas là. Il est de savoir pourquoi c'est cette date d'une note présentée dans le Catalogue: *Adnotatio V manu recentiori* [4], qui a été retenue comme date de la confection du manuscrit.

A. Baumstark dans son étude rapide sur l'évolution de la composition des Homéliaires syriaques avait retenu VS 117 comme un des représentants de la *deuxième forme* sous laquelle apparaissent ces

(1) KRÜGER, *Eine bisher*, p. 83.

(2) *Ibid.*, p. 83; de plus corriger 255 Blättern en 555. L'homélie étudiée y occupe les ff. 397va-398rc.

(3) ASSEMANI, *Catalogus III*, p. 105.

(4) *Ibid.*, p. 106.

collections et il écrivait: « Ihre vorlaüfig einzige Zeugin ist die etwa im 12. Jh., jedensfalls aber vor 1476 geschriebene *Hs. Vat. Syr. 117* » (1). Le savant liturgiste n'avait pas cru devoir changer la datation proposée par les Assémani.

Plus récemment encore, le R. Père E. Beck qui a utilisé VS 117 (= Handschrift Y) pour son édition critique des *Sermones de fide* d'Ephrem le syrien, a retenu lui aussi, en l'appuyant même sur une remarque d'ordre paléographique la datation traditionnelle: « Dieser liturgische Riesenkodex... stammt zeitlich der (Serto)schrift nach aus dem XII. Jahrhundert (so Assémani; die 1. Schlussbemerkung der Hs. stammt aus dem Jahr 1476) » (2).

* * *

Avant d'en terminer avec l'utilisation des données fournies par le Catalogue des Assémani, relevons encore ce qui y est écrit sous le paragraphe 166 de l'analyse du contenu de VS 117; c'est en même temps, la meilleure façon de prendre contact avec la *bisher unbekannte Homilie*:

« *S. Johannis Chrysostomi, homilia de Passione Domini, habita in Ecclesia Asiae, ubi exulerat,* legenda Sabbatho Passionis Dominicae, et in fine Jejunii Quadragesimalis » (3).

Cette traduction latine, accompagnée, en caractères typographiques différents, d'une indication d'ordre pratique, ne rend pas complètement compte du titre syriaque transcrit à la suite:

ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܫܒܬܐ ܕܚܫܐ ܘܡܛܠ ܘܒܕܗ ܕܠܡܐܢܐ
ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܐܘܐܢܢܝܣ. ܐܡܪܗ ܕܝܢ ܒܥܕܬܐ ܕܐܣܝܐ
ܟܕ ܗܘ ܒܐܟܣܘܪܝܐ.

Sermo (mēmrā) de hebdomada Passionis et propter accessum ad portum sancti mār Iohannis (Yuwānnīs); pronuntiavit eum autem in ecclesia Asiae cum erat in exilio.

(1) A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, III, 3-5), Paderborn 1910, p. 60. (cité Baumstark, *Festbrevier*).

(2) E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones de Fide* (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 212, *Scriptores Syr*, t. 88), Louvain 1961, p. IV.

(3) Assemani, *Catalogus III*, p. 100, n. 166.

L'argument de l'homélie en particulier n'a pas été mentionné dans la traduction assémanienne: *propter accessum ad portum.* Sa présence aurait évité, comme on va le voir, une mauvaise interprétation de la part de P.K. De plus l'expression ܕܥܠ ܫܒܬܐ ܕܚܫܐ, *de hebdomada Passionis* où ܫܒܬܐ (šabtā) a été interprétée dans le Catalogue avec le sens de *samedi* et non de *semaine,* et a donné lieu à l'explication: *legenda Sabbatho Passionis.*

P.K., avec certes une intention de critique objective, propose quelques remarques sur le texte syriaque du titre transcrit par les Assémani et sur la traduction latine qu'ils en donnent: « Der Katalog Assemanis hat ܒܐܡܡܝܐ und übersetzt mit Fragezeichen: ubi exuerat? » ([1]). Après avoir lu et lu à nouveau le passage incriminé, je n'ai pas réussi à lire ܒܐܡܡܝܐ, mais bien ܒܐܠܡܣܘܪܐ (forme adoptée justement par P.K.); de même que *ubi exulerat* ne justifie pas la lecture: *ubi exuerat*; quant à un signe ressemblant à un point d'interrogation, je l'ai cherché en vain.

Mais voyons plutôt maintenant la traduction du titre proposée par P.K.: « Mēmrā über die Passionswoche und über das Fest des Hafens unseres hl. Mar Johannes. Er hielt ihn in einer Kirche Asiens, als er in der Verbannung war » ([2]).

Si on peut excuser l'expression *unseres hl. Mar Johannes* qui reproduit la mélecture ܡܪܢ, *Domini nostri* du titre syriaque de P.K., au lieu de ܡܪܝ, *Mār*, on ne saurait user de la même indulgence pour accepter la traduction de l'argument de l'homélie: *über das Fest des Hafens*, qui suppose une confusion plus grave entre le sens de ܥܐܕܐ, *fête* et ܡܥܠܐ (lu correctement), *arrivée.* On voit mieux maintenant l'effet néfaste de la traduction incomplète des Assémani.

Ce contresens aurait pu cependant être évité grâce à l'étude consacrée jadis par le regretté A. Rücker, à l'office de l'« Ankunft im Hafen » ([3]) célébré dans la liturgie syrienne occidentale la nuit du lundi de la Semaine de la Passion. Le docte professeur de Münster n'avait pas manqué de mettre en relation avec cette cérémonie, notre

([1]) Krüger, *Eine bisher*, p. 90, note 5.

([2]) *Ibid.*, p. 90.

([3]) A. Rücker, *Die « Ankunft im Hafen » des syrisch-jakobitischen Festrituals und verwandte Riten*, dans *Jahrbuch für Litürgiewissenschaft* III (1923), pp. 78-92. (cité Rücker, *Ankunft*), voir aussi Baumstark, *Festbrevier*, pp. 235-236 (*Ankunft am Hafen*).

bisher unbekannte Homilie dont il connaissait l'existence, sinon d'après le VS 117, du moins d'après deux manuscrits du British Museum (1).

* * *

Aux quelques remarques qui précèdent, il convient en outre d'ajouter le regret de voir que l'édition de l'*Homélie sur l'arrivée au port* a été faite sur la base du seul VS 117, ff. 397^{r}a-398^{v}c.

W. Wright (2) avait en effet signalé deux autres témoins de ce texte conservés au British Museum:

1) add. 14516 (IXe s.), ff. 187^{r}a-192^{v}a (?) (= cod. 308, n. II,2) (3);

2) add. 12165 (année 1015) ff. 199^{r}a-200^{v}a (= cod. 825, n. 62) (4).

Plus récemment, j'ai eu moi-même l'occasion de signaler un nouveau témoin de cette pièce, malheureusement mutilé de la fin, dans le *Vat. syr. 369* (IXe s.), ff. 99^{v}b-100^{v}b, n. 31 (32) (5).

La poursuite de recherches sur la composition des homéliaires syriaques m'a permis depuis, de retrouver encore deux autres témoins, tous deux mutilés, de la même homélie, dans:

1) Vat Syr 253 (VIIIe s.), ff. 47^{v}b-48^{v}b; lac. 1 f.; 49^{r}a-50^{v}b, et mutilé de la fin (6);

2) Chicago A 12008 (XIe-XIIe s.), f. 165^{r}ac, seulement la partie finale (7).

On arrive donc ainsi au nombre de six témoins jusqu'ici repérés de l'homélie. L'utilisation de ceux qui avaient été signalés antérieurement, aurait certainement facilité le travail tout en assurant au texte l'appui d'une tradition plus ancienne. L'éditeur, d'abord, ne se

(1) RÜCKER, *Ankunft*, p. 82.

(2) W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, 3 voll., [London], 1870-1872. (cité WRIGHT, *Catalogue* I, II, III).

(3) WRIGHT, *Catalogue* I, p. 246b.

(4) WRIGHT, *Catalogue II*, p. 847 a.

(5) J.-M. SAUGET, *Deux Homéliaires Syriaques de la Bibliothèque Vaticane*, dans *Orientalia Christiana Periodica* XXVII (1961), pp. 419-420. Lire la référence à VS 117, ff. 397^{r}a-398^{v}c (et non 398^{r}c); de plus rectifier dans l'Inc. ܕܡܠܟ̈ܐ au lieu de ܕܒܠܟܐ.

(6) V. J.-M. SAUGET, *L'homéliaire du Vatican Syriaque 253. Essai de reconstitution* (à paraître prochainement dans *Le Muséon*).

(7) Ce manuscrit n'est connu jusqu'à présent que par la brève notice à son sujet donnée par J. T. CLEMONS, *A Checklist of Syriac manuscripts in the United States and Canada*, dans *Orientalia Christiana Periodica* XXXII (1966), p. 479, n. 189. Je prépare une étude sur cet homéliaire.

serait pas heurté aux multiples difficultés de lecture que présente VS 117 (¹) par suite des traces qu'il garde de sa chute dans le Nil au moment où, en 1707, Élie Assémani le transportait du monastère de Notre-Dame des Syriens à Nitrie d'où il venait de l'acheter, à Alexandrie (²).

Un des autres défauts de l'édition, en effet, est le nombre impressionnant de points de suspension (...) qui substituent un mot ou un groupe de mots qui n'ont pu être lus. Il n'y a pas moins de cinquante-six endroits du texte où P.K. a dû recourir à cette *solution*. De plus vingt-et-un mots qui ont paru de lecture douteuse ont été accompagnés d'un point d'interrogation (?) et quatre autres à la forme plus suspecte, l'ont été de l'exclamation (sic) ou (sic!). Pour un total de cent quatre-vingt cinq lignes de texte syriaque, cela fait somme toute un trop grand nombre d'incertitudes qui ne peuvent que se répercuter plus dangereusement encore sur la précision de la traduction. Si l'on tolère un tel genre d'édition pour des textes anciens de grande importance découverts sur des fragments très mutilés difficilement lisibles, il n'en est pas de même pour des textes dont on possède un bon nombre de témoins.

Il faut ajouter enfin les formes, ou les phrases qui apparamment n'ont pas fait difficulté, mais dont la traduction se ressent ou de mélectures ou du peu de compréhension du texte. On ne peut penser ici à souligner tous ces cas, pas plus qu'on ne peut envisager de proposer la liste complète des mots syriaques qu'un lecteur patient pourrait s'employer à remettre à leur place.

Un seul exemple très significatif montrera clairement les améliorations qu'on peut apporter à cette édition:

Page 86, ll. 85-88: ܢܟܣܟ (?) ܐܦܝ̈ ܬܪܥܐ ܕܣܪܝܩ ܫܡܝܢܐ ܕܡܬܗܦܟ ܠܢܘܗܪܐ. ܠܠܝܐ ܒܗ ܦܪܩ ܠܐܝܡܡܐ. ܗܘܕܪܐ ܒܗ ܡܬܦܠܓ ܠܬܪܥܐ. ܫܘܒܚܐ ܒܗ ܡܬܝܗܒ. ܘܝܩܪܐ ܒܗ ܡܬܬܚܝܒ.

Voici la traduction du passage (pp. 92, l. 2 in fine – 93, l. 3): « So tadelt Er dich angesichts der leeren Pforte (+ note: Leere Pforte = Irrtum). Der Himmliche verwandelte die Finsternis, in dem Er

(¹) Ce manuscrit a eu comme première cote à la Bibliothèque Vaticane: *Codex Nitriensis V*.

(²) Il est inutile de s'arrêter ici sur ces mésaventures de Élie Assémani.

sie dem Tage vorausschickte (+ note: Und somit überwunden wurde). Er ist Zeuge (hierfür), insofern Er das Blut vergoss. Die Felsen spalteten (?) sich, die Gräber öffneten sich ».

La forme ܢܟܣܟ fait difficulté à l'auteur. Il en a pourtant compris le sens quand il traduit *Er tadelt dich* (= 3e pers. masc. sg. de l'inaccompli de ܟܣܐ, augmentée de la forme suffixe pronominale de la 2de pers. masc. sg.).

Par contre le nom composé ܐܦܝ̈ ܬܪܥܐ qui est traduit *Leere Pforte* et qualifié de *Irrtum*, n'a pas été reconnu comme la forme imagée habituelle employée pour *voile* (cf. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* I, Oxford 1879, col. 278, où sont données diverses références à la Sainte-Écriture, en particulier à Matth. XXVII, 51, d'où provient précisement le verset cité ici).

La forme ܡܪܛܪܝܢ qu'à juste titre P.K. avoue n'avoir pas trouvée dans les lexiques et qu'il propose de lire ܡܨܛܪܝܢ, pour avoir reconnu en ce lieu une citation de Matth. XXVII, 52, se lit bien en réalité ܡܨܛܪܝܢ dans VS 117.

Deux mélectures ont encore eu des conséquences plus fâcheuses sur la traduction en transformant complètement le sens du texte:

ܫܡܝܢܐ (der *Himmliche*) a été lu pour ܫܡܫܐ, *le soleil*, et ܣܗܕܐ (*Zeuge*) a été lu pour ܣܗܪܐ, *la lune*.

Alourdie par de tels handicaps, la phrase syriaque devenait assez difficilement traduisible malgré les distorsions que P.K. lui fait subir dans sa construction.

Il semble au contraire que le sens en est assez facilement compréhensible. À cet endroit, l'auteur de l'homélie recourt à un dialogue fictif entre Notre-Seigneur qui endure Sa Passion, et un contradicteur qui trouverait dans Son anéantissement un argument contre Sa divinité.

D'où la réponse du Christ par l'ensemble des phénomènes extraordinaires qui accompagnent Sa mort.

« Il (le Christ) t'apporte comme réponse (= comme réfutation), le voile (du temple) qui se déchire (Matth. XXVII, 51 et parallèles), le soleil qui devient ténèbres (Joël III, 4; Actes II, 20), la nuit qui précède le jour, la lune qui se change en sang (Joël, *ibid.*, Actes, *ibid.*), les rochers qui se fendent (Matth. XXVII, 52), les tombeaux qui s'ouvrent (*ibid.*) ».

* * *

Je ne parlerai pas de l'introduction qui précède l'édition du texte. On y trouve un rapide aperçu sur les traductions dans les diverses langues orientales auxquelles les œuvres de Chrysostome ont donné lieu: c'est un premier argument en faveur de l'authenticité de l'homélie. Cette authenticité ne fait plus aucun doute pour P.K. quand il a invoqué le témoignage des sources historiques qui révèlent que l'archevêque de Constantinople eut à subir un double exil pour confirmer l'allusion de l'auteur de l'homélie à l'exil qui l'a éloigné de son Église.

* * *

Le problème de l'authenticité de ce texte pourra être repris sur des bases plus sûres quand on possédera une édition meilleure de la traduction ou que l'on retrouvera son original grec (1).

Les diverses remarques faites à propos de l'édition de l'homélie *sur l'Arrivée au Port* ont uniquement relevé les défauts ou les faiblesses de celle-ci. Qu'on n'en conclue pas à une critique trop partiale. Il faut bien pourtant le constater, qu'on le veuille ou non, l'impression générale qui demeure après l'étude de cette contribution, est celle d'un travail exécuté par trop rapidement. Mon attention avait été particulièrement attirée par la publication de ce texte car j'avais moi-même pensé à en préparer l'édition, et cette intention devenait plus déterminée au fur et à mesure que je trouvais de nouveaux témoins. L'intérêt personnel que je voyais dans cette édition, était la mise en relation de ce texte d'une part avec l'office liturgique de l'*Arrivée au Port*, et d'autre part avec deux homélies (ܡܛܐ ܡܐܢ̈ܐ) sur le même thème contenues dans le manuscrit add. 17267 du British Museum (2).

Le caractère tout à fait provisoire de l'édition du Rév. Paul Krüger me permet de ne pas abandonner mon projet. J'espère seulement que le loisir me sera donné de pouvoir le réaliser assez prochainement.

Bibliothèque Vaticane
Città del Vaticano.

JOSEPH-MARIE SAUGET

(1) L'original grec avait déjà été cherché en vain par les Assémani: « quam Homiliam in editis a Patribus Maurinis Chrystostomi operibus frustra inquiras », v. ASSEMANI, *Catalogus* III, p. 100, n. 166. De même A. RÜCKER notait à son tour: « Das griechische Original dieser Homilie festzustellen, ist mir leider nicht gelungen », v. RÜCKER, *Ankunft*, p. 82, note 11.

(2) WRIGHT, *Catalogue* II, p. 886,a (= Cod. 847, nn. 4 et 5).

A Syrian Orthodox Mission to Malabar in 1825-1826

Some Remarks

When His Eminence Eugene Cardinal Tisserant was visiting the Eastern Churches of India, he was once shown in Kottayam, in the Syrian-Orthodox church of Valiapalli (i.e. " big church "), a small document in *garshuni*. A photographic copy was obtained (1), and here we give the translation of the Arabic written in *serto*:

' When in the year 2137 of the Greeks I arrived in Malabar, I the miserable one, by name ʿAbd-al-Masiḥ Al-Amidi, by command of our Lord, the Patriarch of the Apostolic Antiochene See, who is living at Deir-as-Zahfaran, i.e. Patriarch George V of Haleb, we have examined the two blasphemers and impostors, who themselves pretend to be bishops and call themselves, the one Philoxenos and the other Dionysios. Philoxenos is to be greatly cursed for having consecrated Dionysios. Following their hideous action and blasphemy, we have chastised them and excommunicated them from the mouth of the Father and the Son and the Holy Spirit, and from the mouth of the three holy councils, and from the mouth of the most illustrious patriarch, George V, I myself the miserable one. Let them be excommunicated, interdicted and suspended for ever and ever, amen.

End

Still more. Nineteen priests who had been ordained by those blasphemers came before us, and we have re-ordained them ' (2).

(1) The text was provided by the kindness of Fr. A. M. Ammann S.J.

(2) The Arabic text, as well as the relevant chapters of the Arabic history of the Syrians of India, quoted below, were translated by Father Isaac Yaqub, of the Chaldean Patriarchate. We are very thankful to him for his generous cooperation.

Who was the Syrian Orthodox Bishop who used such terrible words, who where the prelates of Malabar (= Kerala) excommunicated by him, and under which circumstances did the foreign bishop arrive in India?

'Abd-al-Masiḥ was a monk at Deir-as-Zafaran, when he was ordained priest in 1804; he became bishop attached to the patriarch in 1820, and received the see of Damascus two years later. From the time he became a bishop, 'Abd-al-Masiḥ was also named Athanasios. His stay in Damascus lasted barely one year, since in 1823 he was entrusted by his patriarch with the affairs of Malabar. He was actually chosen to become the metropolitan there (1).

As regards Philoxenos and Dionysios, these are well-known figures in the chequered history of the Syrian Orthodox Church in India. Dionysius IV had just been elected by his faithful some months before the arrival of Athanasios 'Abd-al-Masiḥ. Since no other prelate could be found, he had been consecrated by Metropolitan Philoxenos of Anjôr near Trichûr (2). The latter was the head of a small community of Syrian Orthodox, who had separated from the main Indian Church at the end of 1772. This division was the result more of a conflict of personalities than of any such thing as doctrinal divergences and the like. Let us mention at once that that small community, barely 6,000 members today, still exists in Kerala under the self-assumed name of Syrian Independent Church of Malabar. The line of episcopal consecrations of Philoxenos went back to the Syrian Orthodox Metropolitan of Jerusalem, Gregorios, who had come to India as a member of a patriarchal mission in 1751 (3).

Athanasios arrived in Cochin on 3rd November 1825, after having travelled via Egypt, the Red Sea, and Bombay. In Bombay he was generously received by Reginald Heber, Anglican Bishop of Calcutta and Metropolitan of India for the same communion (4). From Cochin

(1) SEVERIUS YAQUB TUMA, *History of the Syrian Church of India*, Beirut, 1951, pp. 209-11. This is the Arabic history written by the present Syrian Orthodox Patriarch of Antioch, Moran Mor Ignatios Yaqub, when he was metropolitan of Beirut and Damascus. We shall quote it as SEVERIUS.

(2) L. W. BROWN, *The Indian Christians of St Thomas*, Cambridge, 1956, p. 137.

(3) E. TISSERANT, *Eastern Christianity in India*, Calcutta, 1957, pp. 144-5 (his statistics should be corrected as above).

(4) Athanasios stayed in Bombay as the guest of Heber from May to August 1825; see W. GERMANN, *Die Kirche der Thomaschristen*, Gütersloh,

the patriarchal delegate hastened to Kottayam, the ever influential centre of the Syrian Orthodox Church.

From the Arabic history, already quoted, it appears that Athanasios discovered rather quickly that the episcopal succession beginning with the late Metropolitan Gregorios was uncanonical and therefore invalid.

This persuasion was based on the discovery that there had been no real consecration performed by Gregorios, or at least that the latter was not empowered to consecrate a second metropolitan for Malabar. It was also mentioned that if any consecration took place, it was done outside the Eucharistic liturgy and therefore invalid (1).

Athanasios was also supported in his opposition to the two existing Indian bishops by a party of people led by the Konaṭṭ family, whose stronghold was in Pampakuda, and whose priests have often sided with the patriarch against too much independence of the local Indian communities.

The bishop from the Middle East did not hesitate to take strong action, as vouchsafed by the document we publish in translation (2). Not only did he excommunicate the two Indian prelates, but by re-ordaining several priests he showed publicly that he considered the prelates as not being bishops at all.

Whatever be the canonical aspects of the case, the action of the foreign prelate was, to say the least, unpsychological. He turned the majority of the Syrian Orthodox people in Malabar against himself. Since at the time the influence of the Church Missionary Society missionaries on those people was still very strong, there was little

---

1877, p. 660. Athanasius had three travel-companions with him, three hieromonks, likely from Deir-as-Zafaran itself, but two succumbed to some epidemic while staying in Cairo, SEVERIOS, p. 209.

(1) SEVERIOS. pp. 211-216. According to HINDO (*Textes concernant les sacrements*, in *Disciplina Antiochena Antica Siri, III, Cod. Can. Or.*, Vatican City, 1941, p. 66-7, the tradition concerning validity of orders among the Syrian Orthodox (Jacobites) seems to be pretty clear, i.e., they accept as valid those orders conferred by heretics who have maintained the apostolic succession. But concerning ordinations conferred by Syrian Orthodox regarded as acting against the patriarch, there seems to have been more severity, especially in respect of the Indian situation cf. PLACIDUS A. S. JOSEPH, *Fontes Iuris Canonici Syro-Malankarensium*, (Fonti Serie II – Fasc. IX, Cod. Can. Or.), Vatican City, 1940, pp. 66-9.

(2) The text was also published in Arabic script by SEVERIOS, p. 215.

doubt left that the local prelates would get the upper hand. Actually both the British resident at the courts of Travancore and Cochin and the Governor of Madras were prevailed upon to act. Athanasios was declared ' persona ingrata ', and was forced to leave Kottayam for Cochin (28 Sept. 1636) (1).

Athanasios left India for Mesopotamia on 11 March 1827. He died in his home-town, Diarbekir (he was called Al-Amidi, the man from Amid or Diarbekir) (2). He had been visited there five years earlier by Badger (3). We are also assured that Athanasios had been a Catholic for a while, after his return from India. Perhaps his adventures in India had left in him a bitter taste. At any rate it is likely that he thus followed his friend Gregory Aissa, Metropolitan of Jerusalem, who had been won over to the Catholic side in April 1827 by the very influenctial Anthony Šamhiri, himself coadjutor to Patriarch George V. We do not know how long Athanasios stayed among the Catholics (4).

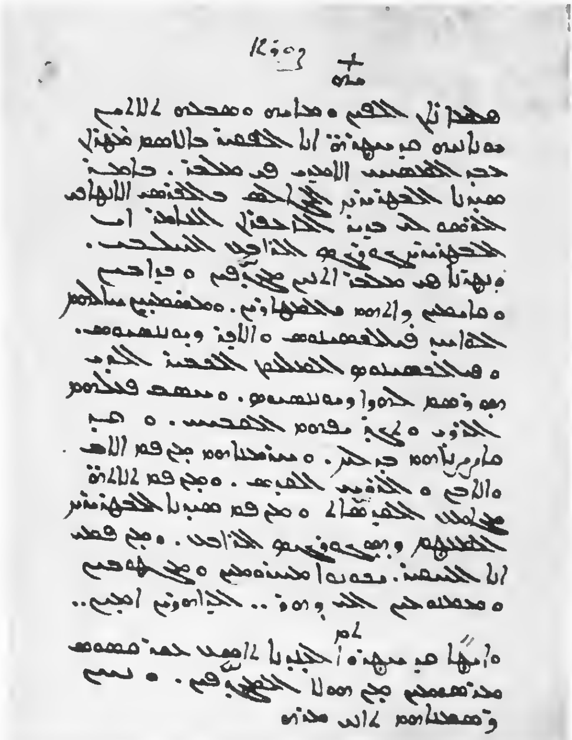
E. R. Hambye S.J.

(1) G. B. Howard, *The Christians of St Thomas amd their Liturgies*, Oxford-London, 1864, pp. 67-87; Germann, *op. cit.*, pp. 662-3; Severios, pp. 216-18.

(2) According to Severios, pp. 219-20, Athanasios received the see of Hattakh, but actually took up his residence at Diarbekir.

(3) G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, London, 1952, v. I, p. 44.

(4) Germann, *op. cit.*, pp. 667-8. On this ' movement of reunion ', see H. Musset, *Histoire du Christianisme spécialement en Orient*, Harissa, 1949, v. III, pp. 241, 243, quoting Mamarbaschi, *Les Syriens Catholiques et leur Patriarche, Mgr. Ant. Samhiri*, 1855, a work we were not able to find.



Les sources de *BHG* 1387 (*PG* 95 345-385)

L'édition *princeps* de *BHG* 1387, homélie contre les iconoclastes, est celle de F. Combefis (*Originum Rerumque Constantinopolitanarum, Variis Auctoribus, Manipulus*, Paris, 1664, pp. 110-145).

D'après B. Kotter (cité dans *BZ* 48 [1955] 87), il n'y a que deux manuscrits: le *Parisinus gr.* 1335, du XIV[e] siècle, folios 203[v]-213[r], dont dépendent tous les textes imprimés; et le *Venetus Marcianus gr.* 575, daté de 1426, folios 246[r]-253[v]. Ce *codex* vient de la bibliothèque patriarcale de Constantinople (Vogel-Gardthausen, p. 360, note 5). Kotter signale en outre un extrait des chapitres 3 et 4, qui se trouve au folio 16[v] de l'*Athous* Κουτλουμουσίου 178 (3251), du XIII[e] siècle.

Quelles sont les sources de *BHG* 1387?

I. Le *Parisinus gr.* 1335 présente *BHG* 1387 comme une lettre de saint Jean Damascène (VIII[e] siècle) à l'empereur Théophile (829-842). C'est là un anachronisme grossier. C'est pourquoi Combefis (*l.c.*, p. 146) a identifié *BHG* 1387 à cette lettre des patriarches melkites à Théophile dont il est question dans la *Narratio de Imagine Edessena* attribuée à Constantin Porphyrogénète (*PG* 113 441 A 12-16). L'identification de Combefis s'imposait, tant que la lettre authentique, datée d'avril 836, des patriarches melkites à Théophile, était inédite — et elle l'est restée jusqu'en 1864. C'est en 1864, en effet, que la lettre d'avril 836 a été éditée par I. Sakkelion. Son édition, rarissime, a été réimprimée par L. Duchesne (*Roma e l'Oriente* 5 [1912-1913] 225-239; 273-285; 349-366).

(1) La présente note a été lue le 15 novembre 1966 à l'*Arbeitstagung « Häresien und Schismen – Oppositionelle Strömungen im antiken Christentum »* de l'*Institut für griechisch-römische Altertumskunde* (*Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*).

L'identification de Combefis était irréprochable, car *PG* 95, 348 γ' - 353 ζ' est le résumé de *RO* 5 236-350 ιε'. Pour certains passages l'identité est telle que l'on peut faire entrer les deux textes dans un même apparat critique. Je me contenterai de donner la première phrase commune (*PG* 95 348 B 5-9 = *RO* 5 236 11-14), en citant *RO* et en mettant entre parenthèses les variantes de *PG*: Καὶ πρῶτος μὲν ὁ τὴν κρηπῖδα τῆς χριστιανικωτάτης βασιλείας πηξάμενος (ταξάμενος *PG*) ὁ ἐν βασιλεῦσι τοῦ Χριστοῦ ἀπόστολος Κωνσταντῖνος, ὁ δίκαιος καὶ μέγιστος, (ὁ μέγας καὶ δίκαιος, καὶ *PG*) τὰ μυρία καὶ (καὶ *om.* *PG*) ἀξιέπαινα κατορθώματα τῇ 'Εκκλησίᾳ τοῦ Χριστοῦ (Θεοῦ *PG*) βραβεύσας . . .

En revanche, depuis 1864, il n'est plus permis de confondre *BHG* 1387 et la lettre d'avril 836. Cette confusion est devenue une pierre d'achoppement (1) des études byzantines, sur laquelle on se reportera à l'excellente et amusante mise au point d'A. Vasiliev (*Byzantion* 16 [1942-1943] 216-219).

II. J. Gill a montré (*Orientalia Christiana Periodica* 6 [1940] 130-133) que *PG* 95 360 B 4-364 A 15 dépend de la *Vita* d'Etienne le Jeune par Etienne le Diacre, datée de 808 (*BHG* 1666; *PG* 100 1109 C 13-1121 C 4).

III. Le début de *BHG* 1387 (*PG* 95 345-348 β') dépend de la pièce intitulée Καθαίρεσις καὶ ἀναθεματισμὸς τῶν αἱρεσιαρχῶν ψευδωνύμων πατριαρχῶν Θεοδότου, 'Αντωνίου, 'Ιωάννου (*Patmiensis* 48, folios 411v-413v). Comme a bien voulu me le signaler G. Morize, les deux textes ont le même *incipit*: 'Επεὶ τοιγαροῦν κατὰ τὴν θεόλεκτον φωνὴν τὴν φάσκουσαν ὅτι . . .

C'est de 815 à 843 que le siège patriarcal de Constantinople a été occupé par Théodote, Antoine et Jean, que condamne le titre du folio 411v du *Patmiensis* 48. Or il s'agit d'un manuscrit en onciale penchée à droite: « Il testo, su una colonna sola di 29-31 linee, è scritto in onciale inclinata verso destra, con una certa eleganza ed uniformità di lettere per cui il codice si può facilmente assegnare alla seconda metà del IX° secolo ». (A Ceresa-Gastaldo (Pinerolo), *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses München 1958*, München 1960, p. 73). Le *Patmiensis* 48 contient également la lettre d'avril 836, qui se trouve aux folios 379v-409v, et dont il est le plus ancien témoin.

(1) Sur cette pierre d'achoppement, l'auteur de la présente note a bronché trois fois.

Par conséquent, *BHG* 1387 est un habit d'arlequin. Mais cet habit d'arlequin est constitué de morceaux excellents, puisqu'ils appartiennent au IXe siècle. Bien que l'on ait recensé ici trois de ces sources de *BHG* 1387, celles de la majeure partie de son texte restent encore à identifier. Au cas où elles seraient perdues, les parties correspondantes de notre homélie mériteraient de ne plus être dédaignées par les historiens de l'iconoclasme du IXe siècle.

Bertrand Hemmerdinger

Die Jugendbildung des Eustathios von Thessalonike

Zur Entmythologisierung der 'Patriarchalakademie' von Konstantinopel

Die heute landläufige Vorstellung vom höheren Bildungswesen der Byzantiner wird weithin bestimmt von den Begriffen '*Universität*' und '*Patriarchalakademie*' von Konstantinopel, Termini, wie sie zuletzt und in vollster Systematisierung Friedrich Fuchs in seiner Münchener Dissertation *Die höheren Schulen vom Konstantinopel im Mittelalter*, Lpz. 1926, herausarbeitete. Erst in jüngster Zeit versuchte die verdienstvolle Studie von R. Browning, *The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century*, *Byzantion* 32 (1962) 167-202, bzw. ebenda, Bd. 33 (1963) 11-40 für die Komnenenzeit das von Fuchs entworfene Bild der Geschichte der erwähnten geistlichen Akademie weiter abzurunden, mit einer Sammlung der Zeugnisse für die Lehrtätigkeit der an ihr wirkenden griechischen Rhetoren jener mittelbyzantinischen Dezennien. Prüft man freilich die von Fuchs für seine vielfach schablonenhaften Theorien ins Feld geführten Quellennachrichten, so erweist schon eine flüchtige Recherche zumindest einen nicht geringen Anteil der von dem Verfasser in Anspruch genommenen Quellenbelege als fehlinterpretiert. Die Konturen des von dem erwähnten Forscher entworfenen Gemäldes erscheinen vielfach verzerrt und künstlich schematisiert. Vieles bleibt ohne Zweifel rein hypothetisch. Fast möchte scheinen, als habe eine an die Untersuchung herangetragene Prämisse Einfluss auf die a posteriori vorgelegten Resultate gewonnen. Zumindest für die frühbyzantinische Epoche zeigte H.-G. Beck [1] kürzlich am Beispiel des

(1) *Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz. Polychronion.* Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag, Heidelberg, 1966, S. 69-81.

Bildungsganges des berühmten Slavenapostels Kyrill die Gefahren einer derartigen voreiligen Quelleninterpretation — Gefahren, welchen auch Dvorník in seinen im übrigen ausgezeichneten Studien *La carrière universitaire de Constantin le Philosophe, Byzantinoslavica* 3 (1931) 59-67 und *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prag 1933, S. 25-33 erlag. Zweifelsohne wird die Arbeit von Fuchs noch einmal von Grund auf neu zu schreiben sein. Dass auch für das 12. Jh. bedeutende Korrekturen an der herkömmlichen communis opinio von der konstantinopolitanischen '*theologischen Akademie*' nötig sind, zeigt das Beispiel eines anderen berühmten Byzantiners: des Metropoliten von Thessalonike Eustathios, gefeierten Kommentators der Grössen der antiken griechischen Literatur und führenden Literaten seiner Zeit. Wenn man K. Bonis (1) glauben will, so hätte auch Eustathios seine Studien an der Patriarchalakademie von Konstantinopel zum Abschluss gebracht (vgl. *a.a.O.* bes. S. 8). Vergeblich freilich sucht man bei dem erwähnten Gelehrten nach einem dokumentierenden Quellenbeleg für die umschriebene These. Jener Nachweis allerdings, dem zufolge Eustathios zusammen mit anderen Altersgenossen längere Zeit im Kloster H. Euphemia zu Konstantinopel verbrachte, ermangelt in unserem Zusammenhange jeglicher Beweiskraft. Denn in dem hiefür zum Erweise angezogenen Quellenpassus des Briefes 29 des Metropoliten (2) heisst es ja lediglich, dass Eustathios daselbst zusammen mit anderen Klerikern u n t e r g e b r a c h t w a r. Hieraus auf eine Studienzeit an einer Patriarchalakademie von Konstantinopel zu schliessen, ist aus methodischer Sicht unstatthaft. Näher besehen verfügen wir insgesamt überhaupt nur über zwei knappe geschichtliche Zeugnisse, die uns über die Ausbildung des nachmaligen Kirchenfürsten Aufschluss erteilen: Selbstzeugnisse des Prälaten, welcher in seiner Apologie wider den Vorwurf der Unversöhnlichkeit an einer Stelle beiläufig von seinem gestrengen Lehrer spricht, vgl. Tafel, *a.a.O.*, p. 103, 90 sqq.: ὁ παιδεύσας με καὶ διδάξας ἱερὸς καὶ μέγας ἐκεῖνος ἀνήρ, τὰ μὲν ἐπετίθει πληγὰς ἐλλόγους . . . τὰ δέ που (εἰρήσθω γὰρ τἀληθὲς καὶ θυμοῦ ὑποβάλλοντος) ἔξω κανόνος — ἐξῆν γάρ — θλίβων ἐρρύθμιζε. Im weiteren

(1) Ε ὐ σ τ ά θ ι ο ς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, *'Επισνημιον*, "'Επετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης" 1 (1953) 1 ff.

(2) *Eustathii metropolitae Thessalonicensis opuscula*, ed. Th. L. F. Tafel, Francofurti 1832, p. 337, lin. 82 sq.: τοὺς καλούς μού ποτε συντρόφους, τοὺς τῆς εὐεργέτιδός μου ἁγίας Εὐφημίας κληρικούς...

erzählt der Autor in der nämlichen Schrift nebenbei von einem Ausflug mit seinem Lehrer aus dem Herzen der oströmischen Reichsmetropole in die Randviertel Konstantinopels. Man wanderte zu Fuss zu der berühmten, ob Baufälligkeit nicht lange zuvor gestürzten Säule Pinakidion. In dieser Partie charakterisiert Eustathios seinen Lehrer in aller Kürze, ed. Tafel, p. 111, 52 sqq.: Διδασκάλω ἤτην σοφώ, καὶ ἄμφω ἄνδρε, ὁ μὲν ἐμοὶ τεταγμένος εἰς ἀγωγήν, ὁ δὲ ἕτερος χρηστὸς αὐτῷ κατὰ συνήθειαν.

In den hier wiedergegebenen Stellen erschöpft sich bereits, wie schon angedeutet, unsere Kenntnis über die Ausbildung des berühmten Byzantiners, wobei man in der oben ausgeschriebenen loci erwähnten erzieherischen Autorität wohl den Grammatiklehrer erblicken darf. Zusammenfassend gesehen wissen wir weder, ob Eustathios gemeinsam mit anderen Eleven an einer Schule ausgebildet ward oder '*privaten*' Unterricht genoss noch ob er im weiteren Werdegange jemals eine weithin noch legendäre konstantinopolitanische '*Patriarchalakademie*' als Student betrat.

München PETER WIRTH

In memoriam

P. Emanuel Candal S.J.

Am 15. Januar 1967 konnte P. Emanuel Candal auf 70 Lebensjahre zurückschauen und auf eine fast dreißigjährige Tätigkeit am Päpstlichen Orientalischen Institut. Doch sollte er bereits, knapp ein halbes Jahr später, seinen irdischen Lauf vollenden, nach fast 55 Jahren eines in Treue und Beharrlichkeit verbrachten Ordenslebens. Schon seit geraumer Zeit machte ihm das Leiden, dem er vorschnell erlag, viel zu schaffen. Eine am 7. März 1967 in der römischen Klinik « Ars Medica » vorgenommene, mehrstündige Operation brachte keine dauernde Hilfe. Wie aus seinen Gebeten und Seufzern hervorging, überstieg, was er zu leiden hatte, fast seine Kräfte.

Nach der schweren Operation und einem langen Aufenthalt in der Klinik kehrte er nach Hause zurück und konnte sich auch nach einiger Zeit wieder im Hause herumbewegen, wenn auch recht mühsam. Bald mußte er sich wieder legen. Als ich ihn das letzte Mal Sonntag den 11. Juni abends besuchte, fand ich ihn im völlig verdunkelten Zimmer, wo er doch sonst das Licht so liebte. Er machte auf mich einen sehr elenden Eindruck. Am anderen Vormittag brachte man ihn zu erneuter Untersuchung in die Klinik englischer Schwestern auf dem Monte Celio, wo er dann bereits in der folgenden Nacht vom 12. auf den 13. Juni verschied. Es war der Festtag des hl. Antonius von Padua. P. Candal gab sich wohl zuletzt kaum Rechenschaft vom Ernst seines Zustandes. Als P. Rektor Joseph Gill mit P. Klemens Pujol zum Sterbenden gerufen ihm die hl. Krankensalbung spendete, war P. Candal nicht mehr bei vollem Bewußtsein. Immerhin hatte er sich durch sein ganzes Leben und die Schmerzen seiner letzten Krankheit gut auf den entscheidenden Übergang zur Ewigkeit vorbereitet. War doch P. Candal ein mustergültiger Ordensmann und Priester, voll tiefer und beständiger Frömmigkeit, pünktlich und zuverlässig.

Es war etwa ein halbes Jahr vor seinem Tode. Da drängte ich ihn wieder einmal, die Einladung nach Lissabon und Fátima zum 5. internationalen Mariologenkongreß anzunehmen und dort einen Vortrag zu halten. Mit einer gewissen Vorahnung wehrte er ab und sagte: « Nein, es geht zum Verano — auf den Friedhof ». Eigenartigerweise hatte mich P. Candal — da mein gewöhnlicher Gefährte auf dem alljährlichen Gang zum Verano in Deutschland weilte — am Allerheiligentag des Jahres 1966 dorthin begleitet.

Jahr um Jahr zelebrierte P. Candal in aller Frühe bei den « Esclavas del Sagrado Corazón » in Via Piave. Als ich ihm einmal in seiner letzten Krankheit von seiner « Kathedrale » erzählte, wo er zu « pontifizieren » pflegte, — ich komme dort fast täglich auf dem Heimweg von der Zelebration vorbei — gestand er mir, daß er Heimweh verspürte, dort wieder am Altare zu stehen. P. Candal liebte die Liturgie und die kirchlichen Funktionen. Zu den Zeremonien der Kartage begleitete er gern andere Patres des Orientalischen Institutes nach Torpignattara oder Viale Parioli. Während der Sommerferien gab er auch in seiner spanischen Heimat die geistlichen Übungen und hielt sich dabei genau an das Exerzitienbüchlein des heiligen Ordensstifters Ignatius von Loyola. Als das « Collegio Massimo » noch in unserer Nähe war, hörte er gewöhnlich am Sonntag das kleine Volk, die Schüler der untersten Klassen Beicht.

Zum ersten Male begegnete mir P. Candal Mitte September 1932 in Mailand, im Kolleg unserer Patres. Er, schon Professor in Comillas, befand sich auf der Rückreise nach Rom von Feldkirch im Vorarlberg, wo er während der Ferien die deutsche Sprache erlernen wollte, in der er es aber — trotz eines weiteren Aufenthaltes in Deutschland — nicht zu großer praktischer Fertigkeit brachte. Wie war ich damals freudig überrascht, gleich auf der ersten Reise nach Italien ein Mitglied jener Kommunität zu treffen, für die auch ich bestimmt war. So sahen wir uns denn damals gemeinsam die Sehenswürdigkeiten der lombardischen Hauptstadt an. Aber auch später verbrachten wir gelegentlich gemeinsam ein paar Ferienwochen. 1938 reisten wir zusammen auf die Villa des « Collegio Pio-Latino-Americano » in Monte Nero, einem Heiligtum der Muttergottes, mit Ausblick auf Livorno und das Tyrrhenische Meer. Von da aus unternahmen wir einen Tagesausflug nach Pisa und bestiegen auch den historischen Schiefen Turm. 1940 trafen wir uns in Vicarello am Braccianosee. Dort begannen für P. Candal die Ferien mit Bädern im See, endeten aber in den Thermen des Apollinaris, da er sich Rheumatismus zuge-

zogen hatte, an dem er auch sonst im Leben litt. Noch ein anderes Mal verlebten wir die Ferien gemeinsam: 1942 auf der Villa des Russischen Kollegs in Roseto degli Abruzzi, diesmal auf der anderen Seite der Apenninenhalbinsel, am Adriatischen Meer. Es war die Zeit, da P. Candal — bei noch nicht so intensivem Verkehr wie heute — mit dem Fahrrad fuhr, was er auf der Terrasse des Brasilianischen Kollegs erlernt hatte.

Obschon mir P. Candal so lange bekannt war, hat er mir doch nie, soweit ich mich erinnere, aus seiner Jugend erzählt. Erst nach seinem Tode erfuhr ich, daß er vom frühesten Kindesalter an auf die Wärme der eigenen Familie hat verzichten müssen. Geboren wurde Manuel Candal am 15. Januar 1897 in Valladolid, einer historisch bedeutsamen, schönen Stadt in Kastilien mit Kathedrale und alter Universität. Von dieser Stadt, wie auch überhaupt von seiner geliebten spanischen Heimat, hat er des öfteren mit Begeisterung gesprochen. Früh blieb er verwaist und wurde in der Familie eines Arztes an Kindes Statt angenommen. Ganz jung trat er am 26. Juli 1912, also im Alter von 15 1/2 Jahren, in die Gesellschaft Jesu ein — der er sein ganzes Ordensleben lang eifrig ergeben war — und machte sein Noviziat in Carrión de los Condes im westlichen Spanien. Entsprechend der sich ändernden Einteilung der spanischen Provinzen gehörte er nacheinander zur Provinz von Kastilien, von León, von Westkastilien und schließlich wieder zur Provinz von Kastilien. Seine philosophischen und theologischen Studien absolvierte er mit bestem Erfolg an der Päpstlichen Universität von Comillas, wo er am 27. Juli 1926 die hl. Priesterweihe empfing, einige Jahre Patrologie dozierte und am 2. Februar 1930 seine feierliche Profeß ablegte.

Wie P. Candal nach Rom ins « Pontificium Institutum Orientalium Studiorum » verschlagen wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Jedenfalls sah er selber darin eine besondere Vorsehung Gottes. Und er fühlte sich in seiner Tätigkeit wie in der Kommunität des Orientalischen Institutes zu Hause. Vielleicht ist sein Interesse und das seiner Oberen durch die Vorlesungen der Patrologie, die er in Comillas hielt, auf den christlichen Osten hingelenkt worden. In Rom begann nun der Professor der Universität von Comillas im Jahre 1931 den regelrechten dreijährigen Studienkurs und erlangte, mit steigendem Erfolg, 1932 erst das Bakkalaureat « cum laude », dann 1933 den Grad eines Lizentiaten « magna cum laude », und schließlich, nachdem er auch die Prüfungen des dritten Jahres bestanden und am 16. Mai 1935 seine Doktorvorlesung gehalten hatte,

am 18. Mai 1935 für die öffentliche Verteidigung seiner Doktordissertation, « coram professoribus et claris hospitibus, ut mos fert », das Prädikat « summa cum laude » (1). Zur gründlichen Ausarbeitung seiner historischen und theologisch-spekulativen Dissertation setzte er noch ein weiteres Jahr zu. Doch konnte er — u.a. wegen der politischen Ereignisse in Spanien — den Pflichtteil seiner Dissertation erst im Jahre 1943 (Or. Chr. Per. IX) veröffentlichen und erhielt daraufhin 1944 das Doktordiplom. Das ganze Werk erschien 1945 im Druck in der Reihe « Studi e Testi ».

Nach Abschluß seiner Studien in Rom kehrte P. Candal zunächst nach Spanien zurück, um in Comillas seine Lehrtätigkeit wiederaufzunehmen. Doch wird er in den « Acta » des Orientalischen Instituts bereits seit 1936 als « Professor Theologiae Historicae Orientalis » geführt, konnte aber nicht nach Rom kommen. Darüber berichten die « Acta » vom September 1937: « R. P. Emmanuel Candal S.I., cuius nomen relatum erat in catalogo professorum anno 1936-1937, Romam adire nequiit. Motibus enim hispanicis exagitatis, una cum reliquis professoribus Pont. Universitatis Comillensis a religionis hostibus comprehensus, in custodia retentus est ad mensem usque iunii. Eius loco cursum specialem in sectione theologica altero semestri tradidit R. P. Bernardus Schultze S.I. Hoc vero anno R. P. Candal, paulisper iam recreatus docebit in Instituto cursum specialem de Palamismo » (2). Im Sommer 1937 war also P. Candal wieder in Rom. Von seinen Erlebnissen, Entbehrungen und Nöten zur Zeit seiner Gefangenschaft bei den spanischen Kommunisten hat er mir gelegentlich erzählt. Als P. Candal an seiner Rückkehr nach Rom gehindert wurde, mußte ich in Rom sozusagen für ihn einspringen und ohne viel Vorbreitung, « von der Hand in den Mund » im zweiten Semester des Schuljahres 1936/37 meine Erstlingsvorlesungen über Erzpriester Sergij Bulgakovs Sophiatheologie halten.

Während mich der Weg über die Sophialehre Bulgakovs zum Studium des Palamismus führte, stieß P. Candal auf die palamitische Gotteslehre viel unmittelbarer, nämlich durch den Gegenstand seiner Doktordissertation: die Trinitätslehre des Nilus Kabasilas, der nicht nur Nachfolger des Gregorius Palamas auf dem erzbischöflichen Stuhl

(1) Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum (Septembri 1935), S. 6.

(2) Acta, 1937, S. 12.

von Thessaloniki war, sondern auch dessen palamitisch-theologische Ideen teilte.

Versuchen wir nun einen kurzen Überblick über die Lehrtätigkeit und ergiebige Schriftstellerei unseres verstorbenen Mitbruders und Kollegen zu geben.

Von 1936 bis 1948 war P. Candal mit Vorlesungen « historischer Osttheologie » beauftragt, als « Professor Theologiae Historicae Orientalis ». Dazu kam von 1942 bis 1945 — während der Abwesenheit des Ordinarius, P. Irenäus Hausherr — die « Theologia Spiritualis Orientis ascetica et mystica ». Seit 1948 aber erscheint dann P. Candal in den « Acta » als « Professor Theologiae Dogmaticae Comparativae (1) et Theologiae Historicae Orientalis ». 1953 wurde P. Candal « Director Pro-Seminarii ». Und seit 1955 gab er überdies alljährlich, abwechselnd oder beides zugleich, die Vorlesungen über griechische und lateinische Paläographie.

Im ersten Abschnitt seiner Lehrtätigkeit, von 1936 bis 1948, hielt P. Candal nur Sonderkurse (« cursus speciales »). Er begann mit einem Kurs über die Eigenart der byzantinischen Theologie zur Zeit des Florentiner Konzils. In der Folge las er dann über « ausgewählte Fragen » aus dem Gnadentraktat, aus der palamitischen Theologie und aus dem Traktat über die Letzten Dinge (vor allem Fegfeuer und Gottschau). Von 1942 bis zum Frühjahr 1945 mußte P. Candal außerdem — wie bereits erwähnt wurde — die Vorlesungen über Aszese und Mystik in der Osttheologie übernehmen. Seit 1948 aber gab er nicht nur fakultative Kurse, sondern auch einige Hauptkurse (für die Studenten des 2. und 3. Jahres), und zwar über die Gnade, über die Letzten Dinge, einige Male auch über das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit und, nach dem Tode des Mariologen P. Gordillo, auch den Kurs über die Mariologie im christlichen Osten. Am öftesten trug er den Traktat « De Gratia » vor (zwölfmal) und den über die Letzten Dinge (zehnmal), « De SS. Trinitate » und die Mariologie aber nur je dreimal.

P. Candal war der jungfräulichen Mutter unseres Herrn in tiefer Verehrung ergeben. Den Traktat über die Mariologie las er besonders gern. Er fühlte es deshalb als Opfer — es war eins der letzten seines Lebens —, gerade auf diesen Traktat im kommenden Schuljahr 1967/68 — in dem er noch zu dozieren hoffte — verzichten zu sollen, da sich viel leichter ein Vertreter hierfür finden ließ als für die beiden

(1) Zuletzt hieß dieser Titel nur: « Professor Theologiae Dogmaticae ».

Traktate über die Gnade und die Letzten Dinge, Kurse, die er viel öfter gegeben, besser ausgearbeitet und von denen er den Hörern ein vervielfältigtes, ungedrucktes Manuskript angefertigt hatte.

Die Veröffentlichungen unseres Gelehrten betrafen — wie aus der Bibliographie ersichtlich ist — in der Hauptsache das Konzil von Florenz und die auf ihm behandelten Streitfragen, außerdem die palamitische Theologie. P. Candal war einer der eifrigsten Mitarbeiter am großen Werk der vom Päpstlichen Orientalischen Institut veranstalteten Herausgabe der Akten und Dokumente des letzten ökumenischen Unionskonzils. Nach dem Tode des P. Georg Hofmann übernahm er die Leitung des Unternehmens. Er selbst hat fünf Bände beigetragen, darunter je zwei über den bedeutendsten griechischen und lateinischen Theologen des Konzils, über Bessarion und Torquemada, seinen spanischen Landsmann. Als vor etlichen Jahren die sterblichen Überreste der Kardinals Bessarion in der Zwölfapostelkirche zu Rom rekognosziert wurden, war P. Candal natürlich zugegen.

Die Veröffentlichung der Nummern 116 und 228 von « Studi e Testi » — es ging jedesmal um Nutzbarmachung vatikanischer Handschriften — vermittelte unserm Mitbruder Pater, dann Abt, dann Kardinal Albareda O.S.B., an dessen Grabstätte im Kloster Montserrat unweit Barcelona der Verfasser dieses Nachrufs wenige Monate nach dem Tode des P. Candal verweilen konnte, auf der Rückreise vom Mariologenkongreß in Lissabon und Fátima, wohin P. Candal nicht mehr hatte mitkommen können.

Nicht nur in den von ihm veröffentlichten Büchern, sondern auch in zahlreichen Artikeln der « Orientalia Christiana Periodica » hat P. Candal eine außerordentlich fleißige, peinlich-pünktliche Editionsarbeit geleistet. Er hatte sich im Verlauf der Jahre nicht nur eine große Vertrautheit mit der griechischen und lateinischen Paläographie der von ihm studierten geschichtlichen Periode erworben, sondern auch für die äußere Anordnung und Einteilung des Stoffes, für die Einleitung, den griechischen Urtext und seine lateinische Übersetzung, für Apparat und Anmerkungen, seine übersichtliche und klare Methode angeeignet.

Der überwiegende Anteil seiner Schriften trug streng wissenschaftlichen Charakter. Außerdem aber hat er nicht wenige informative Stichworte, zum Teil recht ausführlich, für die « Enciclopedia Cattolica » bearbeitet und eine Reihe von divulgativen Artikeln verfaßt. Diese Artikel, manchmal zuerst als Vorträge am Vatikansender gehalten, behandelten Fragen der Osttheologie, insbesondere der öst-

lichen Mariologie, und wurden dann zumeist in der spanischen Zeitschrift « Cristiandad » gedruckt. Besonders möchten wir auf eine mariologische Studie von wissenschaftlichem Wert, die P. Candal in den « Orientalia Christiana Periodica » 31 (1965) veröffentlicht hat, hinweisen. Er ist da der Frage nachgegangen, in welchem Sinne Gregor von Nazianz, der Theologe, andere heilige Väter und byzantinische Theologen behaupten, Maria sei bei der Verkündigung « zuvor gereinigt » worden.

P. Candal schrieb und veröffentlichte in lateinischer, spanischer und italienischer Sprache. Mehr als ein Fachmann hat das Bedauern geäußert, daß gerade die Abhandlungen über den Palamismus in spanischer Sprache geschrieben sind und deshalb « nicht recht an den Mann kommen können ».

Man konnte den Eindruck gewinnen, daß sich P. Candal an öffentliche Vorträge oder Konferenzen nur mit einer gewissen Schüchternheit heranwagte. In all den Jahren seines römischen Aufenthaltes hat er nur ganz selten vor einem größeren Auditorium gesprochen. Soweit ich mich erinnere, wohnte ich nur zweimal einem seiner Vorträge bei. Am 15. Februar 1947 sprach er in der « Aula Magna » des Orientalischen Instituts — meines Wissens ist es das einzige Mal, von dem in den « Acta » berichtet wird — über « Andrés de Escobar, O.S.B., y la Unión de los Griegos en Florencia ». Dieser Vortrag war ebenso strukturiert wie seine wissenschaftlichen Artikel, klar und übersichtlich. Es war auch nicht uninteressant zuzuhören. Vielleicht hätte P. Candal ein guter Vortragsredner werden können, wenn ihm Ermunterung von außen zuteil geworden wäre. In diesem Eindruck wurde ich bestärkt, als ich viel später einmal in der « Aula Magna » der Lateranuniversität seinen Ausführungen lauschte über Dogmenfortschritt in den trinitarischen Definitionen des II. Konzils von Lyon und des Florentinums. Der Vortrag wurde dann in « Divinitas » (2 [1961]) gedruckt. Hier erhob sich P. Candal zu einer tieferen und weiteren Schau kontroverstheologischer Probleme. Allerdings war es gewöhnlich kaum möglich, mit P. Candal einen anregenden Dialog über aktuelle theologische Fragen zu führen. Allgemein-geistesgeschichtlichen Problemen und Zusammenhängen nachzugehen lag ihm wenig. Auch hielt er lange an gewissen Ideen fest, die eine ökumenische Ausweitung vermissen lassen. So sprach er mir früher einmal von seinem Ideal der einen und einzigen liturgischen lateinischen Sprache für die ganze katholische, allgemeine Kirche. P. Candal war und blieb in seiner ganzen Richtung traditionell-konservativ. Deshalb

litt er auch sehr, und das bis in die letzten Tage seines irdischen Lebens, unter der tiefen Krise, die sich in der katholischen Kirche und Theologie seit Jahren bemerkbar macht. So war für seine Seele der verhältnismäßig frühe Heimgang auch eine Erlösung. Nicht nur liebte er innig seinen Beruf zum Fähnlein des hl. Ignatius von Loyola — und feierte deshalb alljährlich mit Bewußtsein seinen Namenstag, Emanuel, « Gott mit uns », am 1. Januar, der lange Jahre hindurch Hochfest seines Ordens war —, sondern er war auch aus innerer Überzeugung Theologe und vertiefte sich nacheinander besonders in die geoffenbarte kirchliche Lehre von der Gnade, von Maria der Gnadenvollen, von den Enddingen, von der Gottschau, vom dreifaltigen Gott. Und sicher bildete dieses Studium für ihn einen stufenförmigen Aufstieg zur eigenen Vollendung.

BERNHARD SCHULTZE S.J.

P. EMANUEL CANDAL S.J. - (Bibliographie)

Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, Editum consilio Pontificii Instituti Orientalium Studiorum:

Vol. II, fasc. I (Series B) - *Ioannes de Torquemada O.P., Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum*, Romae 1952, pag. LXII,147.

Vol. IV, fasc. I (Series B) - *Andreas de Escobar O.S.B., ep. Megarensis, Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus*, Romae 1952, pag. CXXVI,112.

Vol. IV, fasc. II (Series B) - *Ioannes de Torquemada O.P., Oratio synodalis de primatu*, Romae 1954, pag. LXXXIV,116.

Vol. VII, fasc. I (Series B) - *Bessarion Nicaenus, Oratio dogmatica de Unione*, Romae 1958, pag. XCI,98.

Vol. VII, fasc. 2 (Series B) - *Bessarion Nicaenus, De Spiritus Sancti Processione*, Romae 1961, pag. L,110.

Studi e Testi:

116: *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti*, Novum e Vaticanis Codicibus subsidium ad historiam theologiae byzantinae saeculi XIV plenius elucidandam, Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana 1945, pag. XV,427.

123: *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia*, Separatum ex Miscellanea Mercati III, pag. 65-103, Città del Vaticano 1946.

228: *Tractatus Ioannis Lei O.P. « De visione beata »*, Introductione, notis, indicibus auctus, Città del Vaticano 1963, pag. XII,231.

236: *El « De fermento et azymo » del Ottoboniano Latino 718*, Separada de *Mélanges Eugène Tisserant*, Vol. VI, pag. 289-311, Biblioteca Vaticana 1964.

Miscelanea Comillas:

Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato, I (1943) pag. 487-525. — (Iterum publicatum in *Or. Chr. Per.* XV [1949]).

La « Confesión de fe » Calvinista de Cirilo Lucaris, 34-5 (1960), pag. 239-272.

Enciclopedia Cattolica:

Città del Vaticano, 1 (1949): *Agiorita, Nicodemo l'*, col. 454; *Agioritico*, 455; *Andrea, arc. di Rodi*, 1203-1204; *Apatia*, 1594-1595. — 3 (1950): *Cabasilas, Nilo*, 259-260; *Ciparissiota, Giovanni*, 1684. — 4 (1950): *Comillas, Seminario e Università Pontificia di*, 47-48; *Daniele, santo*, 1152; *Davide, Dishypatos*, 1247; *Demetrio di Tessalonica, santo*, 1398-1399; *Dositeo, santo*, 1890. — 5 (1950): *Escobar, Andrea de*, 553; *Esicasmo*, 579-580; *Esichio l'Asceta, santo*, 581; *Eufrosina, giuniore, santa*, 792; *Eutimio il grande, santo*, 873; *« Filioque »*, 1298-1299; *Filocalia*, 1335; *Filostorgio*, 1367-1368; *Filoteo Kokkinos*, 1368-1369; *Gabriele Severo*, 1836.

Auch in den folgenden Bänden der Enciclopedia Cattolica, 6-11 (1951-1953) wird P. Candal als Mitarbeiter aufgeführt. Wahrscheinlich hat er auch da eine Reihe von Stichworten bearbeitet, wie z.B. in Band 9 (1952): *Palama e Palamismo*, 563-565. Da in der Enzyklopädie keine Autorenverzeichnisse beigegeben sind, ist es uns unmöglich, die Artikel von P. Candal ausfindig zu machen.

Orientalia Christiana Periodica:

Andreae Rhodiensis O.P. inedita ad Bessarionem epistula (De divin essentia et operatione). IV (1938) 329-371.

Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino. VI (1940) 417-466.

Opus ineditum Nili Cabasilae de Spiritus Sancti processione contra Latinos. IX (1943) 245-306.

El « Teófanes » de Gregorio Pálamas (I). XII (1946) 238-261.

Andrés de Escobar, Obispo de Megara, firmante del Decreto Florentino « pro Graecis ». XIV (1948) 80-104.

Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato. XV (1949) 85-125.

Fuentes Palamíticas: Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras. XVI (1950) 303-357.

Processus discussionis de Novissimis in Concilio Florentino. XIX (1953) 303-349.

El libro VI de Prócoro Cidonio (*Sobre la luz tabórica*). XX (1954) 247-297.

La « Apología » del Plusiadeno a favor del Concilio de Florencia. XXI (1955) 36-57.

Un escrito trinitario de Isaac Argiro en la contienda palamítica del siglo XIV. XXII (1956) 92-137.

Argiro contra Dexio (*Sobre la luz tabórica*). XXIII (1957) 80-113.

La « Regla teológica » de Nilo Cabásilas. XXIII (1957) 237-266.

Juan Ciparisiota y el problema trinitario palamítico. XXV (1959) 127-164.

La confesión de fe antipalamítica de Gregorio Acíndino. XXV (1959) 215-264.

« Non acceperunt repromissionem... » XXVI (1960) 81-101.

Un libro nuevo sobre Gregorio Pálamas. XXVI (1960) 418-428.

La gracia increada del « Liber Ambiguorum » de San Máximo. XXVII (1961) 131-149.

Demetrio Cidonio y el problema trinitario palamítico. XXVIII (1962) 75-120.

Escrito de Pálamas desconocido (*Su « Confesión de fe » refutada por Acíndino*). XXIX (1963) 357-440.

¿ Nueva interpretación del « per Filium » de los Padres Griegos? XXXI (1965) 5-20.

La Virgen Santísima « prepurificada » en su Anunciación. XXXI (1965) 241-276.

Obras Completas de Gregorio Pálamas (*Volumen Primero*). XXXI (1965) 414-419.

Cristiandad:

¿ Cual puede ser hoy la dificultad más grande para la unión? 57 (1946) 289-292.

La Semana Santa en el rito bizantino greco-ruso, 73 (1947) 153-154.

El culto de San José y las Iglesias Orientales, 74 (1947) 187-188.

Orientalidad de la fiesta del Nacimiento de María, 83 (1947) 390-391.

El Pontificio Instituto Oriental de Roma, 95 (1948) 115-117.

El culto de la Eucaristía en la Iglesia Oriental, 100 (1948) ...

¿ Se extiende el Patriarcado de Moscú? 120 (149) 124-128.

El dogma de la Asunción en la Iglesia Oriental, 183 (1951) 458-460.

¿ Año Mariano también para los Orientales? 244 (1954) 192-196.

La imagen de María, Romana y Oriental, del Perpetuo Socorro, 257 (1954) 394-396.

Andere Schriften:

Il « Filioque » nei concili di Toledo. Im Sammelwerk: *Incontro ai Fratelli separati di Oriente,* Roma, Unione Missionaria del Clero, 1945, 217-229. *L'aggiunta del « Filioque » al Simbolo.* Ebenda, 231-245.

Il culto dell'Eucarestia nella Chiesa Orientale, Unitas 3 (1948) 195-202.

Del Mundo Oriental, Sal Terrae 35 (1947) 62-65; 134-139; 218-225.

El dogma de la Asunción y la Iglesia Ortodoxa Griega, Sal Terrae 39 (1951) 907-914.

Sentimiento de los Orientales en la muerte de Pío XII, ACI 81-82 (1959) 641-645.

Progresso dogmatico nelle definizioni trinitarie del Concilio II di Lione e del Fiorentino, Divinitas 2 (1961) 324-344.

Introduzione agli Scripta Minora di Ciro Giannelli, Studi Bizantini e Neoellenici, Vol. X, Roma 1963, V-VIII.

El « Sermo in Deiparam » de Teófanes Niceno, Marianum 27 (1965-66) 72-103.

Le Père Paul Goubert S.J.

A la fin de l'été, le 24 septembre dernier, l'Institut Oriental apprenait avec émotion le retour à Dieu du R.P. Paul Goubert, qui, jusqu'aux derniers mois, y avait enseigné l'archéologie chrétienne et l'histoire byzantine.

Issu d'une famille profondément chrétienne comptant plusieurs médecins, qui s'intéressaient aussi à l'histoire et savaient tenir la plume, il était entré à dix-neuf ans au noviciat de la Compagnie de Jésus, où devait le rejoindre quelques années plus tard son frère Henri. Après ses années de formation, il fut d'abord professeur au Collège Saint-Joseph d'Avignon. Puis, envoyé en Orient, il enseigna au Caire, voyagea en Syrie et au Liban. C'est là qu'il devait trouver sa vocation d'orientaliste, où l'avait précédé son oncle, le Père Louis Jalabert, initiateur des *Inscriptions grecques et latines de la Syrie.*

De retour en France, il entreprit alors le travail historique monumental qui marqua sa carrière, *Byzance avant l'Islam.* Cette enquête lui valut le titre de docteur ès-lettres après une brillante soutenance de thèse en Sorbonne. Le premier volume allait paraître quelques années plus tard, en 1951, aux éditions A. et J. Picard, à Paris, *Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'empereur Maurice.* L'ouvrage était préfacé par Louis Bréhier, qui se plaisait à relever la richesse bibliographique, l'examen minutieux et l'impartialité des conclusions. Puis, à quelques années de distance s'échelonnèrent deux autres volumes, *Byzance et les Francs,* en 1956; *Rome, Byzance et Carthage,* en 1965, à la même maison d'édition. D'autres tomes, préparés par l'auteur, devaient achever l'enquête. Ils paraîtront, espérons-le, en publication posthume.

Cette compétence d'historien valut au P. Paul Goubert d'être nommé d'abord professeur aux Facultés Catholiques de Lyon, puis à l'Institut Catholique de Paris. Finalement il fut appelé à Rome, à l'Institut Pontifical Oriental, où l'avait précédé le R. Père de Jerphanion, qui resta longtemps pour lui un maître et un ami.

Outre l'édition de sa thèse, son enseignement à l'Institut Oriental, il accepta de donner des leçons aux religieuses étudiantes de *Regina*

mundi, dès la fondation de ce nouvel Institut romain. Aux séminaristes et aux religieuses vivant à Rome il consacra longtemps des après-midi à diriger leurs visites des basiliques romaines. Il multiplia les contributions qu'il apportait aux Congrès et aux Revues orientalistes, aux *Miscellanea* de ses maîtres et de ses amis. Et les Directeurs de la Revue de l'Institut, *Orientalia Christiana Periodica*, le trouvaient toujours disposé à faire le compte-rendu des ouvrages d'histoire et d'archéologie: chacun se plaisait à y retrouver la vaste culture du Père, son acribie, son jugement et sa parfaite courtoisie.

C'est qu'il n'était pas seulement un savant: il était aussi un prêtre et un ami. A sa mère tant aimée et à ce grand médecin de famille que fut son père, il devait de s'intéresser à tous et de parler aux plus simples. Pour rendre service il se multipliait sans compter. Il savait tirer de la misère et d'un mauvais pas. Payant de sa personne et de son temps, il se faisait intrépide pour les plus pauvres et ne les oubliait jamais. Et, tandis que souvent la charité se limite à aider des compatriotes, celle du Père Paul Goubert s'attachait de préférence à ceux qui lui étaient étrangers et qu'abandonnait parfois leur propre pays. Il était la bonté même. Profondément prêtre, il aimait également pendant les vacances d'été à passer des heures au confessionnal dans le sanctuaire de La Louvesc, en France. A Rome aussi, il confessa longtemps; et il répondit toujours aux lettres qui lui venaient de partout.

Fragile de santé, obligé de garder un difficile équilibre entre des traitements médicaux qui auraient pu se contrarier, il lui fallait se ménager. Sa prudence l'y aida longtemps. Mais brusquement ses forces le trahirent: une crise l'arracha aux soins et l'affection des siens. Il n'était donc plus là, à Rome, quand eut lieu la visite de sa Sainteté le Patriarche Athénagoras au Pape Paul VI. Cette rencontre œcuménique eût été la joie de son âme antique et ardente: il avait naguère rendu lui-même visite au Patriarche, au Phanar. Mais nul doute que sa prière et son sacrifice n'aient été pour beaucoup devant Dieu ainsi que l'affection de tous les pauvres qu'il a aimés et assistés. Il n'avait pas seulement en effet la science: il était aussi humble, pieux et bon, ce qui donne puissance devant Dieu.

LOUIS LIGIER S.J.

RECENSIONES

Theologica et Patristica

H. Steneker, Πειθοῦς δημιουργία. *Observations sur la fonction du style dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie.* Dekker and van de Vegt. Nijmegen 1967, pag. 174.

Il volume appartiene alla collana « Graecitas christianorum primaeva » pubblicata da Chr. Mohrman e J. Ros S.J. È uno studio sullo stile letterario di Clemente alessandrino. La divisione è chiara. Nella prima parte vengono esaminati gli aspetti formali dello stile e concretamente gli effetti sonori e i giuochi di parole, le clausole e il ritmo della frase. Si rilevano in Clemente i caratteri della presofistica del suo tempo che ci teneva tanto all'eleganza della forma letteraria. Nel « Protreptico » di Clemente l'autore scopre due principi stilistici paradossali: l'equilibrio e lo squilibrio. L'equilibrio costituisce la base, ma lo squilibrio introduce le varianti. Tutto sta a dire una ricerca dello stile e una cura della forma che ci sembrano esagerate ma che hanno raggiunto lo scopo attirando l'attenzione del pubblico e adattandosi ai suoi gusti.

Risulta infatti che questi ornamenti letterari nella penna di Clemente hanno avuto uno scopo apologetico al servizio della « metanoia ». Dopo aver riassunto le qualità dello stile clementino secondo le esigenze dell'epoca, lo Steneker vede Clemente in bilico fra due mondi, quello cristiano e quello ellenico. In singoli paragrafi viene esaminato l'atteggiamento del maestro alessandrino riguardo ai modelli della letteratura classica (Omero, Menandro, Euripide, Platone), della scultura, degli oratori, a cui fa seguito lo studio dell'atteggiamento di Clemente, uomo di lettere, riguardo alla precedente letteratura cristiana. In seguito si illustrano gli accorgimenti di linguaggio adoperati da Clemente per fare più persuasiva la sua trattazione contro i pagani, specialmente il capitolo X del suo libro. In fine e sulla scia di studi precedenti, si osserva come il maestro alessandrino abbia saputo sviluppare certi simboli che erano comuni ai misteri pagani e alla rivelazione cristiana.

Il volume, pur non proponendosi di ricercare la filosofia o la teologia di Clemente, mette in luce un suo aspetto più esterno, quello letterario. Seguendo quasi tutti gli apologeti greci egli ha voluto restare fedele all'umanesimo classico dell'ambiente ellenico. L'autore procede con ordine nel suo studio, qualche volta forse meno originale, che però merita di essere consultato dai patrologhi.

I. Ortiz de Urbina S.I.

J. E. Menard, *L'Evangile selon Philippe*, Montréal-Paris 1964 pag. 108.

In questo volume viene presentato e tradotto in francese il celebre *Vangelo secondo Filippo*, uno degli scritti gnostici trovati a Nag-Hamadi nel 1945. Non sono competente per giudicare sulla versione dell'originale copto. Perciò ho concentrato il mio interesse sull'ampia prefazione, nella quale l'erudito autore descrive la struttura e la composizione dello scritto gnostico e studia a lungo la sua dottrina teologica nettamente gnostica, accostandola agli altri scritti e concetti contemporanei. Il secondo capitolo dell'introduzione esamina la teologia sacramentaria dello scritto, dove penso che sarebbe stato utile anche un confronto con il battesimo secondo la liturgia detta di Ippolito L'autore ritiene che nel Vangelo gnostico vi siano temi che si possono ritrovare anche in gnosi ulteriori, come il mandeismo, la « Pistis Sophia » e altri. Specialmente numerosi sono le somiglianze fra il Vangelo e la « Pistis Sophia ». Notiamo che l'autore fa i riferimenti alle «sentenze», divisione introdotta già da precedenti editori. Ma la consultazione ne riesce difficile, poiché nell'edizione della versione tali divisioni sono piuttosto nascoste, mentre si è voluto mettervi non soltanto i numeri delle pagine ma anche quelli delle righe che poi non vengono sfruttati.

Non sarebbe stato inutile — data l'ampiezza della dotta introduzione — un indice di materie alla fine del libro.

I. Ortiz de Urbina S. I.

J. Daniélou, *Études d'exégèse Judéo-chrétienne. (Les Testimonia)*. Beauchesne, Paris [1966] pag. 190.

Il P. Daniélou S.I., tanto conosciuto per i suoi studi intorno alla teologia giudeo-cristiana, ci offre in questo libro un nuovo, valido contributo allo stesso tema. Seguendo un metodo che mi sembra corretto prende in considerazione alcuni « Testimonia » del Vecchio Testamento, fra quelli più citati, e li studia attraverso le citazioni del Nuovo Testamento, del cristianesimo più arcaico e dei Padri della Chiesa. Quei testi vengono ivi adoperati nel loro insieme e con una certa libertà che va d'accordo coi metodi rabbinici, per cui possono essere mescolati, allungati, accorciati. Anzi questa libertà nel trattare il testo sacro può essere un criterio per annoverarne l'autore fra quelli della Chiesa primitiva. Un tale metodo che si permetteva di includere delle glosse e delle precisazioni nei testi biblici del Vecchio Testamento è tipicamente giudeo-cristiano.

Con un fine talento analitico non disgiunto dalla solita chiarezza negli studi del D., l'autore ricerca le citazioni del salmo 117 che fanno luce sulle origini dell'Epifania, quelle del S. 21 in connessione con la Passione, e la confessione della « sessione alla destra del Padre »

in rapporto col S. 109,1-2. Due capitoli illustrano poi gli sviluppi cristiani della « vita sospesa dal legno » (Deut. 28,66) e del « vivremo alla sua ombra » (Lam. 4,20). Un altro interessante capitolo esamina le ripercussioni di un *midrash* giudeo-cristiano che è quel *testimonium* sulla vigna riferito dallo Pseudo-Barnaba, 12,1. Seguono due capitoli sulle ossa aride (Ez. 37,1-14) e sulla sorgente del tempio (Ez. 47,1-11) attinte con ogni probabilità, come giudica l'Autore, non all'Ezechiele autentico ma a un apocrifo posteriore. Finalmente i primi cristiani si servivano del S. 22 per spiegare le tappe dell'iniziazione, e del *testimonium* del « cuore spezzato » (s. 50, 19) in rapporto all'Eucaristia.

Basta questo sommario per rendersi conto del vivo interesse dell'opera del D. i cui giudizi sono sempre sobri e fondati nelle fonti che egli sa adoperare con grande padronanza e ottimo criterio.

I. Ortiz de Urbina S.I.,

J. Colson, *Ministre de Jésus-Crist ou le sacerdoce de l'évangile.* Etude sur le condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Église primitive, Beauchesne, Paris [1966], pp. 392.

È nota la speciale competenza dell'A. in tutto quello che concerne le strutture ecclesiastiche nel tempo della Chiesa primitiva. Un'altra volta egli scrisse sui primi sviluppi dell'episcopato. In questo volume tratta sulle origini e sulla natura del sacerdozio della Nuova Alleanza. Lo studio del Colson è una profonda e ordinata ricerca scientifica ricca di risultati. Partendo dalla *I. Petri* inizia lo studio sul sacerdozio nella Chiesa alla luce del N. Testamento, sul problema del Tempio nel cristianesimo primitivo, sul sacerdozio di Cristo secondo Luca, il IV Vangelo, l'Apocalisse e la *Epist. ad Hebraeos.* Viene poi il confronto del sacerdozio ecclesiale con quello del Vecchio Testamento, e in questo contesto è illustrato il problema delle offerte spirituali e quello della gerarchia sacerdotale secondo i testi neotestamentari. È notevole l'abbondanza delle fonti bibliche e giudaiche che vengono consultate con accortezza in questa prima parte dell'opera. Il suo bilancio ci insegna che la funzione dei ministri della Nuova Alleanza mira a costituire il popolo sacerdotale e a mantenerlo in questa sua coscienza nel nome dell'unico Sacerdote e « Sacrificatore », Cristo, I sacerdoti sono i ministri della riconciliazione e della purificazione, gli architetti del Tempio fondato su Cristo, i « liturghi » il cui compito è il Vangelo di Dio. La funzione sacerdotale culmina nella libazione del Sangue e nella frazione del Pane. Il ministero cristiano è fondamentalmente apostolico, e a questo titolo non è che la funzione e « sacramentalizzazione » del solo Sacerdote efficace, il Cristo, la cui morte e risurrezione proclama e rende attuale mediante il rito.

Nella seconda parte il chiaro A. esamina come la Chiesa subapostolica abbia preso conoscenza e coscienza di questo sacerdozio

permanente del Nuovo Testamento. A questo scopo il C. considera, gli scritti di Clemente romano, della Didaché, dello Pseudo-Barnaba delle *Odi di Salomone*, del *Pastore di* Erma e di Ignazio d'Antiochia. Ne risulta una conferma della funzione sacerdotale come « strumentalizzazione » del sacerdozio purificatore del solo Sacrificatore Gesù Cristo. Mi sembra giusta e feconda la ricerca del C. Osservo però qualche lacuna. Quando parla di Clemente avrebbe potuto essere più completo adoperando gli importanti risultati di A. Javierre che egli non cita neanche nella copiosa bibliografia. Ora il Javierre ha illustrato il problema del transito dei poteri apostolici nei suoi libri: *El tema literario de la sucesión en el judaismo, helenismo y cristianismo primitivo*, Zürich 1963; *La primera « diadoché » de la patrística y los « ellógimoi » de Clemente Romano. Datos para el problema de la sucesión apostólica.* Torino 1958.

L'opera si chiude con utili indici. È un lavoro molto positivo.

I. Ortiz de Urbina S.I.

J. Liebaert, *L'Incarnation. I. Des origines au Concile de Chalcédoine.* Introduction par P. Lamarche, s.j. Les Editions du Cerf, Paris 1966, pag. 228.

Questa versione francese del manuale uscito in tedesco presso Herder non è né vuol essere un libro di ricerca personale, ma di sintesi esegetica e patristica sulla storia del dogma dell'Incarnazione fino all'apice del Concilio di Calcedonia. Tutto è esposto con chiarezza e competenza in questo pratico manuale che comprende due parti. Si premette un'Introduzione esegetica sulla cristologia del N. Testamento per poi entrare nella prima parte che abbraccia il tempo della Chiesa primitiva fino all'inizio della controversia nestoriana. Si tratta di un periodo in cui il tema cristologico occupa l'attenzione dei Padri pur non dando luogo a controversie se si eccettua l'apollinarismo. Invece la seconda parte compendia le successive dispute nestoriana e monofisitica, culminanti nei concili di Efeso e di Calcedonia. Si sa che la definizione di Calcedonia con l'aggiunta del III Concilio di Costantinopoli segna praticamente tutto quello che la Chiesa ha finora definito circa la persona di Cristo. Il libro del L. risulta quindi una prima parte di un ideale trattato «de Deo Incarnato » che si dovrebbe completare con lo studio dello sviluppo posteriore del dogma, e con una sintesi finale sistematica. Questo metodo genetico di insegnare la teologia è oggi comunemente desiderato; mancano però dei testi in cui la materia venga proposta secondo il nuovo metodo. Perciò è molto degno di essere accolto con favore il libro del chiaro autore, noto per i suoi studi antecedenti.

Trattandosi di un riassunto di copiose ricerche moderne — si pensi p. es. ai volumi di Bacht-Grillmeier sul Concilio di Calcedonia — non sembrerà strano che qua e là vi siano espressioni forse un po'

troppo generiche a scapito dell'esattezza. Così a pag. 190 si legge: « Diodore et Théodore avaient cru devoir préciser que Marie était à la fois *theotokos* et *anthropotokos*, mais sans songer à lui refuser le titre devenu traditionnel. L'enseignement de Nestorius devait donc très vite faire scandale et attirer l'attention sur sa théologie singulière ». C'è da osservare che sia Diodoro che il Mopsuesteno affermavano che il *theotokos* non corrispondeva propriamente a Maria, ma l'*antropotokos*. Nestorio poi concesse lo stesso, e se il suo insegnamento suscitò tanto scandalo non si dovette alla sua novità quanto all'ambiente costantinopolitano e non antiocheno, in cui ebbe diffusione dal 428 in poi.

Non mi spiego perchè questo utilissimo manuale sia privo di indici.

I. ORTIZ DE URBINA S.I.

August LEIDL, *Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien*. Von Konstanz bis Florenz. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Band XVII, 233 Seiten, Leinen DM 16,80. Verlag: Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1966.

Das Thema der vorliegenden Untersuchung: « Das Verständnis der Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien », stellte die Theologische Fakultät der Universität München als Preisaufgabe. Dr. August Leidl errang mit seiner Arbeit, die hier in teilweise umgeänderter und erweiterter Form veröffentlicht ist, den Preis. Seine Arbeit wurde in die Schriftenreihe « Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien » des Johann-Adam-Möhler-Instituts von Paderborn aufgenommen.

Das alles empfiehlt bereits die Untersuchung des V., deren Wert uns vor allem darin zu bestehen scheint, dass die Unionsbestrebungen von Konstanz bis Florenz auf dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der zeitgenössischen Lehre über die Einheit der Kirche gesehen werden. Diese Lehre ist im Westen wie im Osten die traditionell rigorose, dass nämlich die Einheit der Kirche niemals verloren gehen und dass die Kirche folglich nie wirklich in sich selbst gespalten sein kann, dass Schismatiker und Häretiker ausserhalb der Kirche stehen und in ihre Einheit wiederaufgenommen werden müssen. Für die Lateiner ist die römische und für die Griechen die orthodoxe Kirche die einzig wahre Kirche Christi. Auch die bittere Erfahrung des westlichen Schismas hat bei den Lateinern nicht zu einer wesentlichen Aufweichung der Prinzipien geführt.

Der V. untersucht unter dieser Rücksicht die Lehre zeitgenössischer Theologen, wie des Jean Gerson (S. 26 ff), des Kardinals Nikolaus von Kues (S. 81 ff) und des Kardinals Cesarini (S. 60), ferner die des Basler Konzils (S. 55 ff), Martins V. (S. 29) und Eugens IV.

(S. 58, 155). Auch die Griechen erheben den Anspruch, die einzig wahre Kirche zu haben, und sie sehen die Lateiner als Schismatiker und Häretiker an, die sich zur wahren Orthodoxie bekehren müssen (S. 118).

Trotzdem kamen Lateiner und Griechen auf einem gemeinsamen Konzil in Ferrara-Florenz zusammen, das sie beide von Anfang an als eine ökumenische Kirchenversammlung betrachteten (S. 95, 96). Man kann hieraus aber, wie Leidl mit Recht unterstreicht (S. 116), nicht den Schluss ziehen, dass in Ferrara-Florenz auf beiden Seiten die Auffassung geherrscht habe, erst beide Kirchen zusammen ergäben auch in ihrer Trennung die ungeteilte Kirche. Er wirft das damit gegebene Problem auf: Wie konnten Lateiner und Griechen bei ihrem rigorosen Einheitsbegriff überhaupt zu einem gemeinsamen Konzil zusammenkommen? «Wie konnte man sich dann auf dem Unionskonzil praktisch als gleichberechtigte Partner behandeln» (S. 120)?

Der V. sucht eine Lösung des Problems in der Unterscheidung zwischen einer historisch-geographischen und einer eigentlich theologischen Betrachtungsweise des ökumenischen Konzils (S. 115/116). Zur historisch-geographischen Ökumenizität gehörte die Anwesenheit von West und Ost, während theologisch gesehen, nach der Auffassung der Lateiner, die Westkirche für sich allein schon eine autoritative Vertretung der Gesamtkirche gewesen wäre (so z.B. Fantinus Valaresso S. 116).

Diese Lösung befriedigt nicht ganz, zumal da die Griechen nur einem Konzil, auf dem Ost und West vertreten waren, die Autorität, dogmatische Entscheidungen zu fällen, zubilligten (S. 126, 166, 204). Sie sahen also das historisch-geographisch ökumenische Konzil und nur dieses als auch im theologischen Sinne ökumenisch an. Der V. selbst gibt eigentlich seine eigene Lösung im Schlusswort wieder auf, wenn er schreibt: « Der auf beiden Seiten vorherrschende Begriff der Ökumenizität war der historisch-geographische: die Versammlung der legitimen Vertreter der Ost- und Westkirche. In ihr aber wurde dann auch die rechtmässige Repräsentanz der Gesamtkirche gesehen » (S. 212). Wenn dem so ist, dann bleibt aber das Problem ungelöst, wie Lateiner sowohl wie Griechen dies mit ihrem rigorosen Einheitsbegriff vereinbaren konnten.

Der V. deutet denn auch eine andere Lösungsmöglichkeit an: Es war einfach eine praktische Notwendigkeit, die Griechen als gleichberechtigte Verhandlungspartner zu behandeln. Anders war die Union nicht zu erreichen (S. 121). Diese Konzession war um so leichter möglich, da die Griechen sich von vornherein durch ein Versprechen verpflichtet hatten, sich für den Fall des Zustandekommens eines ökumenischen Konzils dessen Beschlüssen zu unterwerfen (S. 122). Die Lateiner vermieden aber doch peinlich alles, was die Griechen als im theologischen Sinn gleichberechtigt hätte erscheinen lassen können (S. 122). Ganz folgerichtig war weder die Verhaltungsweise der Lateiner noch die der Griechen. Sie vergassen in der Praxis immer wieder ihre rigorosen Prinzipien.

Von besonderer Bedeutung sind ferner die Ausführungen des V. über die Lösung der Primatsfrage auf dem Konzil. Er unterstreicht mit Recht, dass eigentlich keine wahre Lösung gefunden wurde. Die Griechen blieben bei ihrer der lateinischen Lehre entgegengesetzten Auffassung, dass der Primat nur eine kanonistische, nicht eine dogmatische Angelegenheit sei (S. 215). Obwohl sie, vor allem durch die Darlegungen des Dominikaners Johannes von Montenigro über die Primatslehre der Lateiner bestens informiert waren, blieben sie überzeugt, dass sich für sie durch die Annahme der Definition über den Primat praktisch kaum etwas ändern werde, zumal da ihnen die Wahrung aller Rechte und Privilegien der Patriarchen zugesagt worden war. Dieses Zugeständnis fassten sie als eine echte Einschränkung der päpstlichen Vollmachten und als eine Garantie für die Aufrechterhaltung ihrer alten Autonomie auf (S. 216). Dies gilt um so mehr, da der Papst auf die Erwähnung seines Rechts auf die Einberufung ökumenischer Konzilien und der Gehorsamspflicht der östlichen Patriarchen gegenüber Rom verzichtet hatte (S. 189). Es wurde also in der fundamentalen Primatsfrage keine echte Einigung erzielt.

Ein Mangel der Darstellung des V. ist es, dass er bisweilen auch bei wichtigen Dingen nicht die ersten Quellen zum Belege zitiert, sondern sich mit sekundärer Literatur begnügt (z. B. S. 15, Anm. 10; S. 46, Anm. 62). Hie und da sind ihm offensichtliche Unrichtigkeiten unterlaufen. So vergisst er (S. 115), dass das 2. Konzil von Nicäa (787) das siebte von Lateinern wie Griechen anerkannte Konzil war. Er lässt die Väter des Konzils von Ephesus (431) ausrufen: « Durch *Agatho* sprach Petrus » (S. 180).

Wir haben in der Arbeit Leidls eine klare und gründliche Untersuchung über das Problem der Einheit der Kirche, wie es sich auf den Konzilien von Konstanz bis Florenz und bei den zeitgenössischen Päpsten und Theologen darstellte.

W. DE VRIES S.I.

Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *Dialogue entre Rome et Moscou, Vladimir Soloviev, porte-parole du mouvement œcuménique en Russie*. Editions de l'université d'Ottawa, 1966, 252 pages, 27,60 fr. français.

Nous saurons bon gré à l'auteur d'avoir recueilli le fruit de ses lectures abondantes et de nous avoir esquissé la personnalité religieuse de Soloviev, qui peut être considéré comme un des plus grands penseurs de la Russie et dont le mérite au point de vue œcuménique est considérable. L'auteur a pu dégager les idées fondamentales dans l'œuvre assez dispersée de Soloviev. Il a su découvrir le principe le plus unificateur de son système: la religion même du philosophe, sa conviction d'une vie sincère dans le Christ et dans son Eglise.

On peut craindre cependant qu'on lui fasse objection, qu'à vouloir prouver trop, on finit parfois par ne rien prouver. L'admiration

excessive, exprimée dans ces pages par un style triomphaliste, auquel on n'est plus habitué, n'aura probablement pas l'effet que l'auteur a voulu atteindre. Les longues citations d'ouvrages excellents, mais dépassés aujourd'hui, ne pourront qu'agacer les lecteurs même bienveillants. La présentation de la doctrine dénote souvent le passé. Le mystère de l'Eglise, par exemple, se trouve exprimé dans le contexte d'une théologie unilatérale, qui trouve toute sa richesse dans le primat de Pierre (p. 58). Certaines erreurs typographiques dans les citations grecques ou latines (« procedit Patre Filioque » p. 55) donnent l'impression que l'ouvrage a plutôt le caractère de vulgarisation que de recherche scientifique. La bibliographie, apportée à la fin du livre confirme cette impression: on y cite pêle-mêle des ouvrages de spiritualité mariale, de yoga, de politique et d'histoire, de philosophie et de pédagogie, bref toute une bibliothèque, qui montre l'intérêt très large de l'auteur, mais qui a peu de rapport avec le sujet du livre.

F. Bossuyt S.J.

Vladimir Soloviev, *O Khristianskom Edinstve* (*L'unité chrétienne*), éd. « Zizn's Bogom », Bruxelles 1967, XXV, 489 p. (en russe).

L'édition originale des œuvres de Vlad. Soloviev est devenue une rareté; remercions les éd. « Zizn' s Bogom » qui en font paraître une réimpression anastatique très soignée en XII tomes. Le receueil *Sur l'unité chrétienne* mérite d'être signalé à part: il s'agit en effet d'une publication nouvelle, réunissant pour la première fois en un volume tous les écrits où le penseur russe traite du problème de l'unité.

Le volume comprend le texte intégral de livres tels que: L'Idée russe, La Russie et l'Eglise universelle; des chapitres entiers d'œuvres plus volumineuses: Le grand débat et la politique chrétienne, His toire et avenir de la théocratie, Le problème national en Russie; enfin des articles, des conférences et trente trois lettres dont trois lettres inédites. La présentation de ces textes dans l'ordre chronologique permet de suivre l'évolution des idées de l'auteur. Une excellente synthèse de sa pensée œcumenique nous est donnée dans l'introduction.

S'il est vrai que l'œuvre et la pensée philosophique de S. n'intéressent plus guère que les spécialistes, on ne manquera pas d'être frappé par l'étonnante actualité de ses thèses en matière œcumenique: la reconnaissance de la communion profonde unissant les deux Eglises. de la légitime pluralité de traditions comme expression de l'unité vraiment catholique, de l'aspect collégial du pouvoir monarchique dans l'Eglise, ce sont désormais les bases mêmes du dialogue entre catholiques et orthodoxes. Le recueil présent n'a d'autre but que de faire connaître au lecteur moderne cet aspect trop méconnu de Soloviev.

Ch. Indekeu S.J.

Panayiotis BRATSIOTIS, *Von der griechischen Orthodoxie*, (= Christliche Konfessionen in Selbstdarstellungen Bd. 4) Echter-Verlag Würzburg 1966, 156 pages.

In 17 short chapters Prof. Bratsiotis presents a simple and lucid picture of the Orthodox Church. He begins with a brief *curriculum propriae vitae* and then outlines his subject under headings — history; characteristics; worship; ethos; monasticism; organization; place in the world, in the nation, in the State; basic principle; relation to the Christian world at large, to the Ecumenical Movement, to the Catholic Church; internal religious movements, Church and theology. At the end the A. records his 'wishes' for the Orthodox Church, i.e. ways in which he thinks and hopes that it will act to perform its function better. The last item in the book, after a very short bibliography, is a postscript from the pen of Cardinal Jaeger. Some of the chapters are very short — a couple of pages; others that deal more closely with the A's deepest interests (the Holy Scriptures and ecumenism) are longer, perhaps disproportionately long.

Professor Bratsiotis has lived a long and busy life as an Orthodox professor. By that I mean that he is first and foremost a loyal and devoted member of the Orthodox Church, whose life as a professor has been a vocation to preach Christianity and help the Church. Now he can look back tranquilly and assess what he has experienced. This books is a result. A warm appreciation of Orthodoxy with no harsh word for any other Church. Indeed at the beginning and the end and in various other places he records his great affection for and esteem of the Catholic Church, remembers with gladness contacts he has had with some of its more illustrious members (in particular Pope John XXIII and Cardinal Bea) and hopes with the grace of God for a restoration of the unity that once existed.

" There is no unity in fact without humility and love. Without these one cannot arrive at any decisions which would be asked as much from the Roman Catholic side as from the Orthodox before any agreement and reunion. So the undivided Church of old, as today the Orthodox Church in the Liturgy of St John Chrysostom before the recital of the Creed, wisely warns: 'Let us love each other that we may profess our faith in harmony' ".

J. GILL S.J.

Eldon Jay EPP, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, Cambridge University Press 1966, XVI + 210 pages. 45 shills.

The Western Text of the N.T. presents many problems. Acts in the Codex Bezae offers an excellent example and an occasion for examining the peculiarities of the Western text, to find whether there is or is not some more general reason to account for those peculiarities.

The A. finds one in a general anti-Judaic tendency which he examines under 3 heads: The Jews and Jesus; The Jews, Gentiles and Christianity; The Jews and the Apostles. Codex Bezae puts the blame for Christ's death etc. more firmly on Jewish shoulders than do other texts and in general by an added word or even a variation of word order puts the Jews in a poor light. The A's examination is meticulous taking into account other exegetes' thought and the variant readings of the relevant passages. One wonders on occasion whether a mountain is not being made from a molehill, but it is not unreasonable to interpret small indications according to the pattern of more obvious ones. A great deal of reading and learning has gone into this excellently produced book, which with its generous bibliography and indexes of subjects, authors, passages, Greek words and Latin words is a model of completeness.

J. Gill, S.J.

Raymondo Panikkar, *Christus der Unbekannte im Hinduismus*, Mit einem Geleitwort von Otto Karrer (= Begegnung, Eine ökumenische Schriftenreihe, Band 11), Räber Verlag Luzern und Stuttgart 1965, 171 Seiten (Aus dem Englischen übersetzt: Originaltitel: « The Unknown Christ of Hinduism »).

Der Verfasser des vorliegenden Christusbuches (vgl. *Or. Chr. Per.* 31 (1965), S. 443-446), um Ausweitung des ökumenischen Horizontes bemüht, geht von der geoffenbarten Wahrheit aus, daß Gottes Logos jeden Menschen erleuchtet (Prolog des Johannesevangeliums, Vers 9). Er meint, gestützt auf das Petruswort Apg. 10, 34 f. und das Pauluswort Apg. 14,16-17 und andere Schriftstellen: « Auf den Spuren des heiligen Paulus glauben wir nicht nur vom unbekannten Gott der Griechen (siehe Apg. 17, 23), sondern auch vom verborgenen Christus im Hinduismus sprechen zu dürfen » (S. 152). Ja, er versucht in dieser Studie — deren letzte zwei Kapitel der Lateran-Universität in Rom zur Erlangung des theologischen Doktorgrades vorgelegt und von ihr angenommen worden sind und mit deren Veröffentlichung er ein halbes Jahrzehnt gewartet hat, um nichts zu übereilen (S. 15-16) — auch genauer zu bestimmen, wo und wie eine Begegnung von Hinduismus und Christentum stattgefunden hat. Schon im einleitenden Kapitel sagt er uns ganz klar, daß er keineswegs die Grenzen verwischen, daß er Glaube und geoffenbartes Geheimnis unangetastet lassen will, aber auch, daß rein lehrmäßige Parallelen oder eine bloß kulturelle Synthese nicht ausreichen, sondern daß eine existentielle Begegnung nötig ist, und daß dieser eigentliche, ontologische Treffpunkt zutiefst Christus ist. Im zweiten Kapitel « Hinduismus und Christentum » sucht er zu zeigen, wie ein « Und », eine Verbindung zwischen diesen beiden Religionen vom christlich-katholischen Standpunkt her gedacht werden kann. Im drit-

ten Kapitel « Gott und die Welt nach dem Brahma-Sūtra » versucht er nicht, « das ganze Problem der Beziehung zwischen Gott und der Welt in Angriff zu nehmen, sondern nur ein Beispiel für jenen 'Weg' zu geben, auf dem eine Klärung gesucht werden könnte » (S. 82-83). Er analysiert dann besonders einen kurzen Text indischer Weisheit, der besagt: « Brahman ist die totale, letzte Ursache der Welt » (S. 87 ff.). Doch was ist Brahman in der indischen Religion und Philosophie (S. 119 ff.)? Haben wir es hier mit dem « unbekannten Christus » zu tun? Auch stellt Panikkar die Gegenfrage: Ist nicht auch « Christus der Unbekannte in der Christenheit »? Und er fühlt sich versucht, darüber als Einführung in das vorliegende Christusbuch zu schreiben. Bemerken wir dazu, daß der russische Schriftsteller Dimitrij S. Merežkovskij bereits ein umfangreiches Buch über « Jesus den Unbekannten » geschrieben hat.

B. Schultze S.J.

Lino Cignelli, *Maria Nuova Eva nella Patristica greca* (*sec. II-V*), (Collectio Assisiensis, 8), Studio Teologico « Porziuncola » — Assisi 1966, pp. xx + 265.

Nonostante l'enorme sviluppo assunto dalla mariologia negli ultimi cento anni, gli studi di carattere positivo non sono numerosi; anzi certi settori della patristica restano ancora terra vergine sotto questo aspetto.

Questo volume vuole contribuire precisamente a « mettere in evidenza la validità e l'attualità del pensiero mariologico dei Padri, tanto sul piano dottrinale che sul piano etico-spirituale ». La scelta di un tema così preciso e determinato, com'è quello di *Maria Nuova Eva*, « si deve al fatto, ci fa sapere l'A., che esso sintetizza, meglio di ogni altro, l'insegnamento patristico sul mistero mariano » (p. vi).

Come lascia intuire, fra l'altro, la vasta bibliografia che precede l'Introduzione, questo lavoro era, originariamente, una tesi di dottorato; e, come gran parte delle tesi, esso ha una struttura sistematica, che contribuisce molto alla chiarezza ed efficacia dell'esposizione.

Infatti, delimitato il campo della sua indagine sotto l'aspetto teologico e sotto l'aspetto storico-patristico, il Cignelli ricostruisce con abilità ed evidenza lineare quello che egli chiama « il contesto teologico », entro cui vanno situati i Padri, dei quali indaga il pensiero mariologico. Qui basterà accennare che tale « contesto » è caratterizzato da due concetti di origine biblica, molto fortunati in epoca patristica: la « ricapitolazione » e la triplice antitesi Satana-Eva-Adamo / Dio-Maria-Cristo.

Di queste tre antitesi, quella di Eva/Maria fu sottoposta a profondi ripensamenti ogni volta che i Padri si occuparono di Colei che il Concilio di Efeso avrebbe definito « Madre di Dio ». Nel corso di tali approfondimenti dottrinali, l'antitesi suaccennata rivelò tre aspetti

che dai Padri vennero determinati e sottolineati sempre più: l'aspetto morale, l'aspetto materno e l'aspetto soteriologico-sociale. In questa opera si distinsero S. Giustino martire, S. Ireneo, Origene, una diecina di Padri siri, egiziani, cappadoci, palestinesi ed antiocheni (fra i quali S. Efrem e S. Giovanni Crisostomo). Tuttavia l'antitesi Eva/Maria venne indagata in modo speciale da alcuni Padri di lingua greca sul finire del sec. IV e nei primi decenni del sec. V. Perciò l'A. ha dedicato i quattro capitoli centrali del suo lavoro a quattro Padri di tale periodo: Severiano di Gabala, Proclo di Costantinopoli, Nilo l'Asceta di Ancira e Teodoto di Ancira.

Impossessatosi coì dei dati positivi necessari, egli può permettersi un'elaborazione teologica di essi per giungere, com'egli dice, a « un bilancio dottrinale » (p. 202). Tale elaborazione è fatta alla luce della problematica moderna dell'appena iniziata « teologia della donna » e della tesi mariologica della « corredenzione ». L'importanza degli elementi forniti dai Padri per affrontare tale problematica è degna di ogni considerazione. Essi, « meditando sul mistero di Maria ricapitolatrice di Eva, hanno colto un triplice significato: *collettivo, complementare, sociale.* La Nuova Eva, infatti interessa nello stesso tempo il sesso femminile, il Cristo Salvatore, la Chiesa o famiglia dei redenti »; donde segue che i Padri ci aiutano efficacemente ad elaborare « tre questioni mariologiche di viva attualità: Maria e la donna, Maria e il Cristo, Maria e la Chiesa » (p. 203).

Seguendo il Cignelli nelle sue indagini sui testi e nelle sue discussioni della letteratura moderna in materia, il lettore non fatica ad accettare questa ed altre conclusioni, ricavate, del resto, con lodevole probità scientifica e moderazione di linguaggio. Forse non mancherà qualche lettore che si augurerà di veder l'A. impegnato a proseguire la sua ricerca presso i Padri posteriori al sec. V.

C. Capizzi S.J.

Liturgica

O. H. E. Khs-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments* (= Publications de la Société d'Archéologie Copte. Textes et documents). Kairo 1967, xiii und 419 S. Titelbild und 21 Taf.

Der Inhalt des Buches wird aus seinem Untertitel deutlich. Es werden darin mit fast absoluter Volständigkeit die verschiedenen in der koptischen Kirche üblichen liturgischen Funktionen in allen Einzelheiten beschrieben. Auf eine solche Gesamtdarstellung haben wir nur allzu lange warten müssen. Umso erfreulicher, dass wir dies unentbehrliche Arbeitsinstrument nun aus der Hand des « besten

derzeit lebenden Kenners und wissenschaftlichen Bearbeiters der koptischen Liturgie » (so Walter C. Till in *Orientalia* NS 31 [1962] 287) erhalten. Die bisher vollständigste Übersicht stammte von demselben Verfasser der in den Bänden 7 (1947/48) bis 11 (1955/56) des *Eastern Churches Quarterly* in einer Artikelserie schon einen guten Teil der liturgischen Funktionen der koptischen Kirche in ganz ähnlicher Weise dargestellt hatte. Gegenüber diesen Aufsätzen ist das vorliegende Buch nicht nur gründlich überarbeitet, sondern auch erheblich erweitert.

Der erste Teil des Buches behandelt verschiedene einleitende Fragen, von denen einige allgemeineren Charakters sind, wie etwa die Bemerkungen zur koptischen Sprache oder die Übersicht über die dem (jakobitischen) koptischen Patriarchen unterstehenden Bischöfe mit ihren Diözesen. Doch kommen auch in diesem einleitenden Teil schon überwiegend eigentlich liturgische Gegenstände zur Darstellung, wie etwa Anlage des Kirchengebäudes, liturgisches Gerät und liturgische Kleidung, Feste und Fasten. Der zweite Teil, um ein Vielfaches umfangreicher als der erste, bringt dann die Beschreibung der verschiedenen liturgischen Funktionen. Dabei werden die Rubriken immer im vollen Wortlaut mitgeteilt. Von den liturgischen Texten selbst wird in jedem Fall das *incipit*, häufig aber auch noch ein anderer charakteristischer Abschnitt gegeben, ausser natürlich bei biblischen Texten, wo Verweise auf die betreffenden Stellen ja auch durchaus genügen. Einige häufiger vorkommende Gebete finden sich in einem Anhang gegen Schluss des Buches vollständig übersetzt. Das Buch wird beschlossen durch eine reichhaltige, wenn auch nicht absolut vollständige Bibliographie (S. 343-360) und eine Reihe sehr detaillierter Indizes (S. 361-411).

Der Verf. hat mich brieflich gebeten, in dieser Rezension ergänzend auf einige Punkte hinzuweisen. 1. Neben den schriftlich überlieferten Texten gibt es eine mündliche Überlieferung. Ein solcher Fall liegt vor beim Brechungsgebet für Ostern und Pfingsten an der Stelle: « Der Erzengel stieg vom Himmel herab und wälzte den Stein vom Eingang des Grabes weg » (*Euchologion*, Kairo 1902, S. 705). Hier fügen viele Priester, wenn sie das Gebet sprechen, « Michael » vor « der Erzengel » ein, und der Verf. hat erst kürzlich Fragmente von zwei Euchologionhandschriften gefunden, die diesen Zusatz (« Michael ») enthalten. 2. Der letze Satz auf S. 201 über die Zeit des Begräbnisses ist dahingehend zu präzisieren, dass der Tote nicht begraben werden darf, bevor die Sonne über ihm aufgegangen ist. Wenn er also vor Sonnenaufgang gestorben ist, findet das Begräbnis noch am selben Tage statt; ist er aber nach Sonnenaufgang gestorben, dann erst am folgenden Tage. Der Verf. möchte diesen Brauch mit altägyptischen Anschauungen verknüpfen, nach denen der Sonnengott Re bei der Fahrt über den Himmel den Toten in seiner Barke ins Totenreich bringt. 3. Was das Begräbnis für Frauen betrifft, die bei der Geburt eines Kindes sterben (S. 208), so hat der Verf. inzwischen in einer Handschrift des Makariusklosters aus dem 14.-15. Jh.

eine Rubrik gefunden, die verbietet, den Leichnam der Frau in die Kirche zu bringen. Ob dieser Brauch im Mittelalter eine allgemeinere Verbreitung hatte, lässt sich vorerst nicht sagen.

Da der Verf. an mehrern Stellen ausdrücklich sagt (S. XIII, 155 und 353), es gebe ausser in Ṭūḫi's *Pontifikale* I (Rom 1761) keinen gedruckten Text der Ordinationsriten, so sei hier auf die Ausgabe von Athanasios, Metropolit von Beni Suef und Bahnasa, hingewiesen: *Kitāb tartīb qismat rutab al-kahnūt min al-agnasṭis ilā 'l-qummuṣ. Takrīs ğamī' awānī 'l-maḏbaḥ* (Kairo 1959). Wie aus dem Titel (kopt.-arab.) hervorgeht, finden wir im ersten Teil der Ausgabe die Weihen von Lektor, Subdiakon, Diakon, Priester und Hegumenos (Qommos). Im zweiten Teil enthält die Ausgabe die Weihetexte für die verschiedenen Altargeräte, die in Burmesters Buch nirgendwo erwähnt sind. Gleich der erste ist der für die Weihe der hölzernen Platte (arab. *al-lawḥ al-ḫašab*), die in die obere Fläche des steinernen Altars eingelassen wird. Der koptische Text dieser Weihe könnte geeignet sein, den Zweifel des Verf. über die Herkunft der koptischen Bezeichnung *nagis* zu beheben, die dieser fragend von πλάξ herleitet (S. 21). Diese hölzerne Tafel heisst in unserem Text einmal ⲃⲩⲛⲁⲍⲓⲥ ⲛϣⲉ (S. 130), ein anderes Mal (S. 131), wie bei Burmester, ⲛⲁⲍⲓⲥ (genauer, mit Artikel ⲡⲓⲛⲁⲩⲓⲥ). Die erste Form kann doch wohl nur ein verballhorntes πίναξ sein. Die zweite Form dürfte dasselbe Wort unter Wegfall der ersten Silbe sein, wobei sich der Ausfall der Silbe ⲡⲓ leicht dadurch erklärt, dass sie mit einer sehr gebräuchlichen Form des maskulinen Singularartikels im Bohairischen identisch ist.

Die genannte Ausgabe enthält zudem (mit eigenem Titelblatt und eigener Paginierung) eine weitere Weihe, die bei Burmester nicht erwähnt ist, nämlich die des Grundsteines bei Kirchenbauten (*Kitāb tartīb waḍ' ḥağar al-asās li'l-kanā'is al-ğadīdah*). Hier führt sich der Herausgeber, derselbe Bischof Athanasios, auf dem Titelblatt auf eine nicht ganz gewöhnliche Weise ein (*waḍ' watartīb*), die die Frage aufkommen lässt, ob er er hier nur einen überlieferten Ritus ediert oder einen solchen erst selbst zusammenstellt. Ein Kenner der Materie wie Burmester, der zudem leicht Erkundigungen bei Kopten einziehen kann, hätte uns am ehesten sagen können, was es mit diesem Weiheritus auf sich hat.

Wünschenswert wären auch ein paar weitere Bemerkungen zur koptischen « Psalmodie » gewesen. Schon eine Erklärung des Namens erscheint nicht ganz überflüssig. Dass « Psalmodie » nichts mit Psalmengesang oder -gebet zu tun hat, muss zwar jeder erkennen, der sich die Seiten 108-111 bei Burmester auch nur oberflächlich ansieht. Aber wie ist der Name positiv zu erklären? Könnte die *Psalmodie* (als liturgisches Buch) ihren Namen daher haben, dass sie die gesungenen Teile des Offiziums bz. die dem Sänger (kopt. ⲯⲁⲗⲙⲱⲇⲟⲥ; vgl. Burmester 174) zukommenden Partien enthält oder jedenfalls ursprünglich enthielt? Der Leser erfährt auch nirgendwo, dass das als « Psalmodie » beschriebene Offizium (S. 108-111) nicht einfachhin mit den in der *Psalmodie* (als Buch) enthaltenen Texten identisch ist,

deren Ausgaben er in der Bibliographie aufgeführt findet (S. 347), wo allerdings noch die italienische Übersetzung von M. Brogi zu ergänzen wäre: *La Santa Salmodia Annuale della Chiesa Copta* (Kairo 1962). Auch wird das Verhältnis von *Psalmodie* und *Horologion* (beide als liturg. Bücher verstanden) nicht recht deutlich. Es dürfte doch wohl nicht so sein, dass *Horologion* und *Psalmodie* verschiedene Offizien enthalten, sondern vielmehr so, dass bestimmte Horen des Offiziums aus Texten beider Bücher (und noch anderer) zusammenzustellen sind. Dabei haben einige Texte sogar Aufnahme in beide Bücher gefunden. Leider sind diese Bücher fast völlig ohne Rubriken überliefert, so dass nicht unmittelbar zu ersehen ist, wie die einzelnen Offizien aus ihnen zu kombinieren sind. Die hauptsächlich aus Texten der Psalmodie bestehenden Teile des Offiziums scheinen dann im Laufe der Zeit einen eigenen (arab.) Namen erhalten zu haben: *tasbiḥah.* Es sind die Teile, die Burmester als « The Psalmodia » beschreibt (S. 108-111). Man muss aber wissen, dass die *Psalmodie* (als Buch) keineswegs genügt, um diese Teile zusammenzustellen. Es finden sich dort weder alle hierhergehörigen Texte noch die Verweise darauf.

Durch diesen nicht ganz klaren Zusammenhang zwischen *Horologion* und *Psalmodie* erklärt es sich etwa auch, dass das « Erhebet euch, Söhne des Lichts... » bei Burmester zweimal erscheint, einmal am Beginn der Mitternachtshore (S. 105), ein zweites Mal zu Beginn der dazugehörigen *tasbiḥah* (S. 109). Das « Erhebet euch, Söhne des Lichts ... » ist einer jener Texte, die sich heute in *Horologion* und *Psalmodie* finden. Dass der Text ursprünglich zweimal im Verlauf des Nachtoffiziums zur Verwendung kam, ist äusserst unwahrscheinlich. Es ist aber auch nicht wahrscheinlich, dass dies in der heutigen Praxis geschieht. Im *Horologion* steht der Text ganz am Beginn der Mitternachtshore. Die kurze Rubrik, die ihn in der *Psalmodie* einführt (so jedenfalls in Kl. I. Labib's Ausgaben: *Jahres-Psalmodie,* Kairo 1908, S. 16; *Kihak-Psalmodie,* Kairo 1921, S. 199), weist ihm genau denselben Platz an: der Text ist am Beginn der Mitternachtshore zu sprechen (*bad' ṣalāt nuṣf al-layl*). Die Psalmen, Lesungen und Troparien stehen aber nur im *Horologion,* nicht in der *Psalmodie,* so dass in letzterer das « Erhebet euch ... » unmittelbar vor die « Oden » zu stehen kommt (nur getrennt durch den an bestimmten Tagen einzuschiebenden Auferstehungskanon « Wir sehen Christi Auferstehung... ». Dadurch wird es verständlich, wie das « Erhebet euch... » als Beginn der *tasbiḥah* betrachtet werden kann.

Ganz analog liegt der Fall bei den allgemeinen Einleitungsgebeten, die nun nach Burmester auch die *tasbiḥah* des Abend- und Mitternachtsgebetes einleiten (S. 108 und 109). Auch diese allgemeinen Einleitungsgebete stehen heute sowohl im *Horologion* als auch in der *Psalmodie.* Ich kann mir kaum denken, dass sie am Anfang der *tasbiḥah* zu sprechen sind, und finde dafür auch in keinem mir zugänglichen liturgischen oder rubrizistischen Buch des koptischen Ritus einen Anhaltspunkt. Umgekehrt gibt Burmester die allgemeinen Einleitungsgebete nicht am Beginn der einzelnen Horen, obwohl sie

dort in allen mir bekannten Ausgaben des *Horologions* zu finden sind, auch in der Ausgabe Kairo 1936, einer der beiden, nach denen Burmester die Tagzeiten beschreibt (S. 100, Anm. 2; die andere, Kairo 1922, ist mir nicht zugänglich). Nun ist es in der Tat zu erwarten, dass heute die allgemeinen Einleitungsgebete jedenfalls nicht mehr am Beginn jener Horen gesprochen werden, die in der Praxis mit der (den) vorhergehenden zusammen absolviert werden. Selbst aus einem so unscheinbaren Beispiel kann man ersehen, dass es ohne ein Mindestmass an Erläuterungen einfach nicht geht. Es genügt weder, das Tagzeitengebet allein nach dem Horologion und der Psalmodie zu beschreiben, da diese Texte nicht in allem der Praxis entsprechen. Noch kann man allein von der modernen Praxis ausgehen ohne die Unterschiede zu den (handschriftlichen und) gedruckten Texten zu erklären, da diese für den europäischen Benutzer im Normalfall den einzig möglichen Vergleichspunkt darstellen.

Nur noch stichw rtartig sei angedeutet, dass es in diesem Zusammenhang recht nützlich gewesen wäre, wenn der Verf. den Unterschied zwischen *Jahres-Psalmodie* und *Kihak-Psalmodie* wenigstens kurz erklärt und vielleicht ein paar Bemerkungen zu den koptischen « Thetokien » gemacht hätte, über die die übrige Literatur nicht immer ganz zutreffend informiert.

Alle hier gemachten Bemerkungen bringen weniger Kritik als Desiderata zum Ausdruck. Wenn der Verf. die Behandlung dieser Punkte von seinem Thema ausgeschlossen hat, so kann ihm niemand einen Vorwurf daraus machen. Nur wäre hier ein klärendes Wort gerade von einem Fachmann, wie er es ist, besonders willkommen gewesen. Aber auch ohne das bleibt Burmesters Buch eine Informationsquelle ersten Ranges, für den, der sich hier in Europa für die koptische Liturgie interessierte, sicher in nicht wenigen Fällen die einzig zugängliche.

H. Quecke S.J.

Historica

Athanasius G. Welykyj, OSBM, *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes*. Vol. X, 1659-1663 (= *Analecta OSBM*, Ser. II, Sect. III). Romae 1965, pp. x + 356 + 4 plates.

Athanasium G. Welykyj, OSBM, *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes*. Vol. XI, 1664-1669 (= *Analecta OSBM*, Ser. II, Sect. III). Romae 1967, pp. x + 300 + 6 plates. PP. Basiliani, via S. Giosafat 8, (Piazza S. Prisca), Roma.

The material published in two volumes before us embraces the years 1659 till 1669, or roughly speaking the period between two important agreements: the treaty of Hadiač (1658) and the armistice of Andrušovo (1667) — or better the aftermath of both.

There are included the letters of papal nuncios to Warsaw, a few letters of the nuncio in Vienna and numerous passages from the *Avvisi*, published in different cities of Europe at that time, copies of which are preserved in the Roman archives.

Not the slightest mention about Cossacks and the Ukraine has escaped the attention of the editors. At first, documents of political character predominate. Much attention is given to Cossack leaders. Vyhovskyj, whose victories over the Muscovites the nuncio referred to with sympathy, was forced by a group of Cossacks to offer the truncheon to George Chmelnytskyj, the son of the great Cossack leader. He, however, resigned soon, entered a monastery and his place was occupied by Paul I. Tetera (1663) who supported the king of Poland and whose election inspired the nuncio with great hopes. The territories beyond Dniepr under Muscovite influence came under the control of Ivan M. Brjukhovetskyj, " one of the chief leaders of Cossack-rebels ". The successor of Tetera was Peter Dorošenko (1665) who accepted the protection of Turkey (1669).

At that time Ruthenian Catholics were waging a struggle for their very existence. The metropolitan see remained vacant for 10 years (1655-1665); internal discords aggravated the situation. Enemies appeared on all fronts. Cossacks excited by Moscow made incursions and devastated the country and the prejudices of some members of the Latin clergy did much harm. The nuncio's letter of 19 June 1669 contained a sharp criticism of this: that Catholic Ruthenians live among the Latins as a foreign nation and are treated by some of them like Jews in Italy — (*sono trattati a riconosciuti da i Latini come gl'Hebrei fra noi*). The same nuncio had a severe rebuke for the bishop of Cracow in the same matter. The bishop's anti-Catholic principles and inconsiderate words — *recano non solo scandalo ma nausea a sentirle* (vol. XI, pg. 239).

The published material is of considerable value, because hardly any of these documents has been published before in its entirety. Many, however, have been utilized before in particular by J. Praszko: *De Ecclesia Ruthena Catholica sede metropolitana vacante 1655-1665*, Romae 1944.

J. KRAJCAR S.J.

Athanasius G. WELYKYJ OSBM, *Epistolae Feliciani Philippi Wolodkowycz, Metropolitae Kioviensis Catholici* (1762-1778), Pars I (= *Analecta OSBM*, Ser. II, Sect. III, *Ep. Metropolitarum* V). Romae 1967, pp. XXXIII + 304.

Athanasius G. WELYKYJ OSBM, *Epistolae Jasonis Junosza Smogorzevskyj Metropolitae Kioviensis Catholici* (1780-1788), (= *Analecta OSBM*, Ser. II, Sectio III, *Ep. Metropolitarum VII.*), Romae 1965, pp. XXXIX + 456.

The two volumes, containing letters of Catholic Metropolitans of Kiev cover the period from 1762 to 1788 with a gap of seven years:

The last five years of Wolodkovyč's activity (1773-1778) and one year when the see was occupied by Leo Šeptytskyj (1778-1779) are reserved for other volumes.

The edited material deals with an event of consequence for Ukrainian and Belorussian Catholicism — the partition of Poland. Though the Polish state was often a stepmother to Catholic Ruthenians, in the 18th century they could look forward with confidence. The guiles and violence of the Russian government were, however, to destroy the Ruthenian Catholic Church in Russia in the course of 19th century.

Both volumes, like previous ones of the same series, retain the same order: Short biographical sketches produced by the editor are followed by biographical sources on metropolitans as far as these sources are found in the Roman archives. The chief material is the letters issued from the pen of the prelates, both while they were metropolitans and from a time before their elevation to that dignity.

F. F. Wolodkovyč has been severely judged by historians. He has been accused of having taken more care of his revenues than of his flock, of having created enemies in all strata of the population, in particular at the court of the King, and of having allowed himself to be under the control of his greedy relatives. The published material may provide a needful corrective to the accusations and the editor touching upon the problem in his preface, is inclined to clear the prelate on some points.

Wolodkovyč showed sincere interest in his priests imprisoned by the Russians in Berdičev, though frequently the very letters that aim at alleviating the sufferings of the prisoners, contain endless provocative controversies between the metropolitan and the coadjutor-bishops who were imposed on him. All this reinforces a negative judgement on the prelate.

Smogorzewsky's letters, in particular those he wrote as archbishop of Polotsk (1762-1780), are of extraordinary interest. The archdiocese of Polotsk came almost entirely under the Russian rule after 1772. We are informed by his letters about the first official contacts of a Catholic Ruthenian prelate with ecclesiastical circles in St. Petersbourg and with Russian bureaucrats. These contacts were initiated on the occasion of the archbishop's visite to the capital of Imperial Russia in October 1772. Smogorzevsky's view on some members of Russian and Ukrainian aristocracy arouses interest. We are assured that the former Ukrainian hetman K.G. Razumovskyj, cherished sympathies for the Catholic Church, a detail not confirmed by other sources.

The archbishop's plan to erect a seminary in his territory was impeded by Russian authorities, but merits our sympathy. One is, however, unpleasantly surprised by his harsh remarks about the Jesuits at a time when the Society continued working in the domain of Catherine II, while elsewhere the bull of abolition (1773) had been applied. The prelate was settling old scores with the order, putting

a bitter epilogue to a sad and long controversy about the Ruthenian landed property, with which the College of Polotsk was endowed.

The editor who publishes several volumes every year and who as proto-archimandrite of the order is a busy man, had to entrust the setting out of the text and of the apparatus to a team of collaborators. This has entailed inevitably a certain lack of uniformity in treatment, more visible in the footnotes than in the text.

One could probably dispense with some footnotes, because the meaning of the document is sufficiently clear from the context. (E.g. Vol. V, pg. 227, Nos 192, 193).

Some statements need a qualification. In a letter of Smogorzewsky mention is made of Florian Laniewski as archimandrite of Grodno and Suprasl in the year 1708 (pg. 370). The footnote reads: Talem archimandritam neque in Archimandria Suprasliensi, neque Grodnensi invenimus. But there are sources that mention Laniewski in this dignity, e.g. the fourth session of the 26th general chapter of the Order in 1709 (*Arckheografičeskij Sbornik*, XII, 159).

In other cases a clarifying footnote would be welcome. On October 4, 1775, Smogorzewsky adressed a letter " to the archbishop of Pskov ", in defense of the Union of Brest (pg. 177). But neither in the footnote, nor in the introductory remark to the letter is there mentioned the name of the archbishop of Pskov, who was at that time Innocent Nečaev, a quite outstanding Russian churchman.

What we mention are but minor flaws not diminishing the great value of these volumes and of the whole epoch-making collection.

J. KRAJCAR S.J.

Albert GATEAU, Aggrégé de l'Université. *Atlas et Glossaire nautiques tunisiens* édité et mis à jour par Henri Charles S.J. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth; série II: Langue et littérature arabes; tome 32,33). Tome I: 5 Tafeln, 54 Zeichnungen, Doppelblätter (planches), 21 Textfotos mit Übersetzung, 2 Indizes. Tome II: S. 1-190 Fotos des Glossars, S. 191-231 2 Indizes. Dar el-Machreq Éditeurs, Beyrouth 1966.

Die Arbeiten von Albert Gateau, über die auf den Kerkenna-Inseln vor der tunesischen Ostküste (Sfax) bis jetzt oder vor kurzen geübte Schiffsbautechnik sind seit seiner Arbeit die *lûd* von 1946 geschätzt und wurden noch kürzlich von Jean Despois (Paris) in Erinnerung gerufen (Orions 18-19 / 1965-66). Doch ehe der junge Gelehrte seine von Anfang an für die Veröffentlichung angelegten ausführlichen Zeichnungen zur Konstruktion der ortsüblichen Segelschiffe ihrer Takulatur, ihrer Hilfsgeräte, sowie sein ebenso handschriftliches Glossar zur tunesischen Nautik für die Fotografie bereit machen konnte, wurde er 1949 seinen Freunden durch einen frühen

Tod entrissen. Erst nach sehr vielen Jahren erreichte das tatkräftige und pietätvolle Eingreifen eines ehemaligen Kameraden und Freundes, P. Henri Charles S.J., durch widrige Umstände immer wieder behindert, das Ziel. Die endgültige Anordnung des Glossars und die Herstellung der in Typen auszuführenden Indizes hat den Herausgeber manche Mühe gekostet. Denn das vom Verfasser gewählte Transkriptionssystem strebt phonetische Treue an und sucht von der Vokaldifferenzierung ein lautentsprechendes Bild zu geben. Das Glossar wurde nach dem lateinisch-griechischen Alphabet geordnet, laut- oder schriftbildverwandte arabische Laute wurden einem und demselben Konsonanten zugeordnet und die Vokale in Betracht gezogen. Nachträge führten bei der Fotoanordnung zu Schwierigkeiten u.a.m., Dinge, die der Benutzer mit einiger Geduld meistern wird. Die Kenner der alten Nautik und insbesondere die Freunde der tunesischen Seefahrer und ihrer Sprache werden an den beiden Bänden gewiss ihre Freude haben, dazu natürlich die Vertreter der Dialektforschung.

R. Köbert S.J.

Gaston Zananiri O.P., *Catholicisme Oriental,* Éditions Spes, Paris 1966, 266 S.

Der Titel dieses Buches ist mit Bedacht gewählt. Der V. lehnt mit Recht die Bezeichnung « Uniaten » für die katholischen Orientalen ab, weil sie nahelegen könnte, diese seien nur ein merkwürdiges Anhängsel an die eigentlich katholische Kirche, die lateinische.

Der V. legt mit unbedingter ruhiger Sachlichkeit die Probleme dar, die mit dem Entstehen der mit Rom verbundenen orientalischen Gemeinschaften gegeben waren. Er verschweigt nicht die Schwierigkeiten, die sich aus der Verschiedenheit der Konzeption der Patriarchenrechte, wie sie zwischen Rom und den katholischen Patriarchen bestand, und aus der Latinisierungstendenz der lateinischen Missionare entstanden. Er hätte freilich auch zugeben können, das für die geistige Latinisierung der Orientalen auch die Propaganda-Kongregation mitverantwortlich war, wenn diese auch die liturgischen Riten beschützte.

Zananiri unterscheidet drei Gruppen von katholischen Orientalen: 1. die der alten Patriarchate, 2. die der ost- und zentraleuropäischen Länder und 3. die Indiens, die ursprünglich zur persischen Kirche gehörten.

Nach einem einleitenden Kapitel in dem die angedeuteten allgemeinen Probleme zur Sprache kommen, behandelt der V. in sechs Kapiteln diese verschiedenen Gruppen von katholischen Ostchristen und die von ihnen abgezweigten Gemeinschaften. Ein besonderes Schlusskapitel ist dem Heiligen Lande gewidmet. Hier werden die dornigen Probleme der Beziehungen zwischen Juden und Arabern und zwischen lateinischen und orientalischen Christen mit grosser

Ruhe und ohne jegliche Voreingenommenheit dargelegt. Jedem Kapitel ist eine summarische — manchmal etwas dürftige — Bibliographie beigefügt. Auf Quellenverweise verzichtet der V., dem divulgativen Charakter seines Werkes entsprechend.

Besonders reichhaltig und wertvoll sind die Angaben über die jüngste Geschichte und die gegenwärtige Lage der katholischen Ostchristen. Aber was die Geschichte betrifft, sind dem V. eine Reihe von Ungenauigkeiten unterlaufen, bei der Weitschichtigheit des Stoffes kein Wunder. Z.B.: Die nestorianische *Kirche* wurde nicht auf dem Konzil von Ephesus verurteilt (S. 18), entstand vielmehr erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts. Die Gründung der jakobitischen Kirche in Indien erfolgte nicht im Jahre 1622 (S. 26), sondern erst einige Jahrzehnte später. — Die ununterbrochene Reihe der chaldäischen Patriarchen begann nicht erst 1848 (S. 80), sondern schon 1830 mit Johannes Hormez. — Der 1741 katholisch gewordene Bischof Athanasius residierte nicht in Jerusalem (S. 102), sondern in Kairo als Generalvikar des koptischen Patriarchen. Er hatte nur den Titel von Jerusalem. — Gregor der Erleuchter lebte nicht im 2. Jahrhundert (S. 122), sondern im 3. und 4. — Die Union von Užhorod kam nicht 1652 (S. 157) sondern 1646 zustande.

Diese Ausstellungen wollen den Wert des Buches nicht herabsetzen. Er besteht vor allem in der absoluten Sachlichkeit, mit der die komplexen Fragen des orientalischen Katholizismus behandelt werden und in der wohl dokumentierten Darstellung der jüngsten Ereignisse und der Gegenwartslage der orientalischen Katholiken.

W. de Vries S.I.

Mgr. Joseph Nasrallah, *Notes et documents pour servir à l'histoire du Patriarcat Melchite d'Antioche*, Jérusalem 1965, 159 S. (en vente chez l'auteur: 45 Boulevard Saint-Germain, Paris V). 10 Fr. fr.

Der durch seine zahlreichen Veröffentlichungen, insbesondere von Handschriftenkatalogen des Libanon bereits rühmlich bekannte Msgr. J. Nasrallah legt hier unter anderm eine neue Serie von Beschreibungen arabischer Manuskripte vor, die sich in der Bibliothek der erzbischöflichen Residenz in Yabrûd finden. Diese Stadt liegt in einer « Qalamoun » genannten Gegend Syriens südlich von Homs und östlich des Antilibanon. Die Sammlung verdankt ihren Ursprung dem literarischen Eifer des Erzbischofs Gregor ʿAta, der von 1849 bis 1899 die melkitische katholische Erzdiözese von Homs und Yabrûd leitete. Ihm und seiner Handschriftensammlung hat Nasrallah schon vor mehr als 20 Jahren in Or. Chr. Per. VI (1940) 83-113 und in der arabischen Zeitschrift der Melkiten « Al-Maçarra » (1945, 1946) verschiedene Aufsätze gewidmet, die er nun hier fortsetzt.

Der V. beschreibt (S. 3 ff) die Werke des Gregor ʿAta, die sich, fast alle nur handschriftlich, in der Bibliothek von Yabrûd finden.

Es handelt sich unter anderm um eine Weltgeschichte von Adam bis Christus (das einzige veröffentlichte Werk), um diverse Schriften zur Geschichte der Melkiten, um Sammlungen von Hirtenbriefen, Predigten und Exerzitienvorträgen. Bemerkenswert ist die für die Geschichte der Melkiten wichtige Sammlung von Briefen und Dekreten des Patriarchen Maximos III. Mazloum und anderer melkitischer Patriarchen des vergangenen Jahrhunderts. Nasrallah veröffentlicht hier (S. 46-88) den arabischen Text, versehen mit einer französischen Übersetzung, einer Schrift des Gregor ʿAta über seine Reise zum Vatikanischen Konzil. Da Gregor wegen seiner Unkenntnis des Lateinischen schon bald von Pius IX. die Erlaubnis zur Heimreise erhielt, ist über das Konzil selbst dort nicht viel zu finden. Nasrallah ergänzt dies aus anderen Quellen, insbesondere, was die Kontroversen zwischen dem melkitischen Patriarchen Gregor Josef und dem syrisch-katholischen Erzbischof von Mossul Behnam Benni betrifft.

Der V. beschreibt ausserdem noch ein Manuskript der Orientalischen Bibliothek von Beirut (S. 91-103) und ein solches des Patriarchen Makarios Zaʿim († 1672) von Antiochien (S. 107-122).

Ein « Notes et lectures » betiteltes Kapitel schliesst die Veröffentlichung ab. Hier beschreibt der V. unter anderm einen von Cyrille Korolevskij verfassten Index der die Geschichte der Melkiten betreffenden Dokumente, die sich im Archiv der Propaganda befinden.

Das Ganze bietet eine Fülle von Material zur bislang noch wenig erforschten Geschichte des melkitischen Patriarchats von Antiochien.

W. DE VRIES S.J.

Roko ROGOŠIĆ, *Veliki Ilirik (284-399) i njegova konačna dioba (396-437)*. Kritična istraživanja Ilirika iz kasnije povijesti Rimskog carstva. Zagreb 1962, p. 219.

La questione dell'Illirico, cioè la sua divisione fra l'Impero romano orientale ed occidentale è di grande importanza per la storia dei popoli della Jugoslavia odierna, ma nello stesso tempo anche per la storia ecclesiastica (per es. le relazioni fra Roma e Costantinopoli nel sec. IX). L'autore raccoglie in questo volume tutte le notizie sulla organizzazione e amministrazione di questa parte dell'Impero Romano. Il punto principale della sua ricerca è la questione, quando avvenne la definitiva divisione dell'Illirico in orientale ed occidentale. A differenza di molti autori, l'autore intende di provare, che la divisione definitiva avvenne nell'anno 437, in occasione delle nozze dell'Imperatore occidentale Valentiniano III, con Licinia Eudoxia, figlia dell'Imperatore orientale Teodosio II.

Nelle pagine 177-182 l'autore descrive l'organizzazione della prefettura dell'Illirico orientale, tracciando a grandi linee i limiti delle singole « diocesi civili » e delle province. Qui sarebbe stata molto utile una carta geografica coll'indicazione dei nomi geografici antichi e

recenti. Di grande interesse sarebbe specialmente il tracciato del *limes* fra Illirico orientale ed occidentale nella sua parte meridionale, cioè dal punto dove lascia il fiume Drina fino allo sbocco sul mare Adriatico.

Un sommario in latino aggiunto alla fine, sarà utile a coloro, che non possono leggere il libro nella lingua croata.

M. Lacko S.J.

Mario Rinvolucri, *Anatomie einer Kirche*, Verlag Styria, Graz 1967 pp. 261.

The author describes the modern Church of Greece as he saw it during several years' residence in that country, used also as an occasion for enquiry into different aspects of Greek Church life. The results are summed up in the chapters of this book entitled 'The Village Parish', 'The Town Parish', 'Traditional Monasticism', 'The New Monasticism and the Lay Apostolate', 'The Bishops', 'Intellectuals of Orthodoxy and a Broader View'. There follow two more general chapters (8 and 9) and two short appendices with a short bibliography.

The picture given is substantially accurate. The reader may be distressed at some of what he reads here — of the low standard of education of the clergy, the decay of monasticism, the narrowness of mind as regards ecumenism, but he should balance these by considerations of the historical and social causes, of the genial influence of many village priests, of the apostolic ardour of religious movements, mostly lay.

The author writes throughout with understanding for the Greek Church. His book is highly to be recommended for anyone who wants to know the Greek Church as it is today, seen through sympathetic eyes.

J. Gill, S.J.

Klaus Zernack, *Studien zu den schwedisch-russischen Beziehungen in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Teil I: *Die diplomatischen Beziehungen zwischen Sschweden und Moskau von 1675 bis 1680*. Giessen 1958.

Aus Gründen, die über die Vollmachten des Rezensenten hinaus gehen kommt dieses sehr fleissig — nach den erreichbaren skandinavischen Archivalien — gearbeitete Buch recht spät zur Besprechung. Die Quellenlage der Darstellung weist natürlich die hauptsächlichste aber gewollte Einseitigkeit des Werkes auf. Es setzt sich nämlich aus unzählbar vielartigen Einzelheiten zusammen, ohne allzu viel — wenn man von dem ersten klar und übersichtlich gearbeiteten Kapitel

über die « Grundlinien der schwedisch-russischen Verhältnisse vom Mittelalter bis 1675 » absieht — ideelle Zusammenhänge darzulegen. Es reiht sich aber gleichwertig in eine Reihe von schwedischen Werken zu den anschliessenden Zeiten eine und füllt damit in den geschichtlichen und diplomatischen Studien zur schwedischen Aussenpolitik in der Zeit vom westfälischen Frieden bis zur Zeit Karls XII seinen Platz würdig aus. Nur ist es unmöglich seinen Inhalt wiederzugeben — es ist gar nicht einmal leicht das Buch auch nur aufmerksam zu lesen. Ich möchte nur eine kurze Bemerkung machen.

Manchmal wäre es nützlich gewesen Eigenheiten der moskovitischen Geistesart nicht nur wiederholt aufzuzeigen, sondern sie auch nach ihrer Herkunft zu untersuchen, so z.B. wenn die russischen Unterhändler als « Sühne » für Zeitungsartikel im Baltikum oder auch nur für eine angeblich unehrerbietige Handlung, wie das Unterlassen der Entblösung des Hauptes bei der Nennung des Zarennamens Landabtretungen am finnischen Meerbusen in Ingermanland verlangen. Für uns heutige West- und Mitteleuropäer scheinen doch die beiden Dinge auf ganz verschiedenen Ebenen zu liegen. Ähnliche Empfindlichkeiten scheint man allerdings öfters auch in der mitteleuropäischen Geschichte bemerken zu können. Sind sie alle gleichwertig oder sind sie in der Wurzel verschieden?

A. M. Ammann S.J.

Johannes Chrysostomus, *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit.* Bd. II. *Das Moskauer Patriarchat ohne Patriarchen*, 1925-1943; München-Salzburg 1966, S. 328.

In diesem zweiten Band seiner wertvollen kirchengeschchtlichen Arbeit (siehe die Bespr. des ersten Bandes in Orientalia Christiana Periodica Bd. 32 S. 360 f.) führt der Verfasser den aufmerksamen Leser an Hand der amtlichen Veröffentlichungen der verschiedenen — um sie so zu nennen — « Obedienzen » innerhalb der auf dem Konzil 1917-1918 neu erstandenen russischen Patriarchatskirche durch die wohl bisher schwerste Periode ihres Daseins, nämlich durch die Zeit, in der kein Patriarch da war und in der sie nur durch « Stellvertreter » und « Verweser » jeder Art geführt wurde. Der unbestritten bedeutendste Mann dieses Zeitsbschnitts war der spätere zweite Patriarch dieser Kirche, der damalige Metropolit Sergij Stragorodski der sich entschlossen für eine loyale Haltung zur Staatsregierung einsetzte, auch wenn diese kämpferisch gottlos war. Das beweist seine Erklärung vom 16. (29.) Juli 1927. Wenn der Metropolit geglaubt hatte sich durch diesen Schritt Bewegungsfreiheit im neuen Staat verschafft zu haben, so irrte er sich — wie er bald einsehen musste — gewaltig; die Verfolgung wurde fast noch heftiger. Aus einer vom Staat getrennten Kirche wurde ein Sektor der sowjetischen Staatsverwaltung. Hier ist zu bemerken, dass das Buch gerade über diese Verfolgungen und über die Haltung der Gläubigen in den so äusserst schweren

Zeiten wortkarg ist; die Hauptquellen der Darstellung sind die verschiedenartigsten, oft nur sehr schwer zugänglichen « Amtsblätter » — vor allem also kirchenrechtliche Quellen. Interessant ist es hier die Auffassung der verschiedenen Gruppen über die « Kollegialität » der Bischöfe und über ihre Stellung zur Patriarchalgewalt zu sehen. Hat doch die lateinische Kirche noch in der neuesten Zeit ähnliche Fragen zu behandeln gehabt.

Sehr gut hat der Verfasser die ausserordentliche Charakterstärke des leitenden Metropoliten herausgearbeitet. Dabei verschweigt er aber nicht einige Unklarheiten in seinem Benehmen. Noch auf den letzten Seiten des Buches zeigt er wie die Haltung des Metropoliten zur staatlichen Autorität seine Haltung während des zweiten Weltkrieges und damit auch die Stellung der Patriarchatskirche im heutigen Sowjetstaat entscheidend bestimmte.

Man möchte wünschen, dass der Verfasser in einem vierten Band auch die Geschichte der anderen christlichen Kirchen, also der lateinischen Kirche, der ukrainischen Kirche, der Altgläubigen und der Baptisten behandle. Ihre Anhänger sind alle getaufte Christen und eine Darstellung ihrer Geschichte gehört somit in eine « Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit ».

A. M. AMMANN S.J.

Konrad ONASCH, *Grundzüge der russischen Kirchengeschichte* (= *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Ein Handbuch, herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, Band 3, Lieferung M (1. Teil)), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967, 133 Seiten.

Vom Gesamtwerk, das die Kirchengeschichte vom christlichen Altertum über das Mittelalter bis in die Neuzeit und bis zur Missionsgeschichte und der Ökumenischen Bewegung unserer Tage darstellt, waren im Jahre 1967 bereits 11 von 24 Lieferungen erschienen.

Diese Darstellung der russischen Kirchengeschichte, die sich vom 10. Jahrhundert bis in die Gegenwart erstreckt, ist in acht Kapitel gegliedert: 1. Die Kirche im Kiever Rußland. 2. Die Mongoleninvasion und das Erstarken der russischen Orthodoxie. 3. Autokephalie und erste Krisen. 4. Die russische Kirche an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit (die Epoche Ivans IV.). 5. Die Errichtung des Moskauer Patriarchates und das innerrussische Schisma. 6. Die Auflösung des Patriarchates und die Einführung des «Heiligsten regierenden Synods ». 7. Die russische Staatskirche. 8. Die Wiedereinführung des Patriarchates.

Es wird aber nicht nur von den Ereignissen jeder Periode berichtet, sondern auch jeweils über die Kultur, über Publizistik und Streitfragen der Zeit, über kirchliche Literatur und Kunst (Hagiographie, Malerei und Kirchenbau), kirchliche Reformtätigkeit und Theologie. Die Ikonenmalerei war schon früher Gegenstand von Ver-

öffentlichungen des Verfassers. Zu Beginn gibt Onasch einen Überblick über «Grundzüge der Russischen Kirchengeschichte» (zum Teil mit Abkürzungszeichen); am Anfang jeden Kapitels ist einschlägige Literatur angegeben; und außerdem wird in zahlreichen Fußnoten laufend auf andere wichtige Veröffentlichungen und die Spezialliteratur verwiesen.

Es ist selbstverständlich, daß bei dem Umfang des verarbeiteten Materials der Historiker oder Theologe hier und da eine andere Beurteilung oder Anordnung hätte wünschen können oder daß sich gelegentlich die Quellen, auf die verwiesen wird, anders deuten lassen. Auch war es auf dem knappen zur Verfügung stehenden Raum nicht möglich, alle in Frage kommende Literatur anzugeben.

Es sei uns gestattet, der Reihe nach ein paar Bemerkungen vorzubringen: Schwer läßt sich beweisen, daß Isidor von Kiev den Bischof Avraamij von Suzdal' mit Gewalt (Gefängnis) zur Unterzeichnung der Unionsbulle von Florenz hatte zwingen lassen (S. 27). — Bezüglich der Idee von « Moskau dem Dritten Rom » (S. 30 ff.) mag darauf hingewiesen werden, daß auch Maksim Grek (S. 51 ff.) diese Idee bekämpft hat. — Vom Standpunkt des Verfassers aus waren die « Judaisierenden » keine Häretiker, sondern stellten « eine mächtige Reformbewegung » dar (S. 40). Doch standen sie wohl vom damaligen Standpunkt der russischen Orthodoxie her gesehen auch in Gegnerschaft zur orthodoxen Lehre. — Hätte O. im Rahmen seiner Untersuchung auf die patristische Lehre näher eingehen können (S. 41, Anm. 11), so wäre klarer geworden, daß darin nicht nur vom freien Willen (zum Bösen) die Rede ist, sondern auch, zum mindesten, eine *implizite* Erbsündenlehre. — Zu Matvej Baškin (S. 53 f.) siehe die Studie von R. M. Mainka, *Des Starzen Artemij Polemik gegen die Zehn Gebote, Ostkirchliche Studien* 13 (1964), S. 123-152; 124. — Jurij Križanić (S. 78) war zwar Jesuitenschüler, aber nie selber Jesuit, sondern am Ende seines Lebens Dominikaner. — Daß die eucharistische Wandlung nach altkirchlicher Auffassung bei den Worten der Epiklese stattfinde (S. 78 f.), ist gar nicht eindeutig klar, wenn man die Zeugnisse der ersten christlichen Jahrhunderte und dazu die Lehre des Chrysostomus untersucht. — Wenn O. meint, beide Gegenspieler: Prokopovič und Javorskij seien bewußt orthodoxe Hierarchen gewesen, trotz ihrer protestantischen bzw. latinisierenden Richtung (S. 89, Anm. 8), so kann man zugeben, daß sie dies sein wollten, aber auch fragen, ob sie es beide in gleicher Weise wirklich waren (vgl. S. 90 f.). — O. sucht der Gestalt Peters des Großen gerecht zu werden. Doch sehen wir nicht, wie Peter niemals den Boden der Orthodoxie verlassen haben soll (S. 96), wenn ihm doch, wie O. zugibt (S. 98), die für die Aufklärung typische Skepsis gegenüber den Offenbarungsreligionen eignete. — Zur Übung des Jesusgebetes siehe auch *Or.Chr.Per.* 17 (1951), S. 321-394 und 18 (1952), S. 319-343; außerdem Ir. Hausherr S. J., *Noms du Christ et voies d'oraison, Or.Chr.Anal.* 157, Rom 1960. — Die östliche Lehre von der « Vergottung » (S. 119) findet zwar keine volle Entsprechung — wie O. richtig hervorhebt — im Justifikationsdenken, wohl aber in der katholischen Gnadenlehre. — Interessant ist die folgende Stellungnahme des Verfassers: « Während L. Müller der liberalen Theologie » — es handelt sich um ihren Einfluß auf die russische Religionsphilosophie — « positiv gegenübersteht, vermag ich ihm hierin nicht zu folgen » (S. 120, Anm. 24). — Beachtenswert ist auch sein Urteil, daß sich die russische Religionsphilosophie vom traditionellen Kirchenbegriff entfernt habe, beachtenswert die anschließende Charakteristik der Sobornost'-Lehre (S. 120 f.). O. spricht von « einer mehr oder weniger mythisch akzentuierten christo-

zentrischen Anthropologie und einer ihr entsprechenden Ekklesiologie » (S. 121). — Zu Solov'ev (S. 122, Anm. 36) sei noch bemerkt, daß der Rezensent die Untersuchung von L. Müller, *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs*, Berlin 1956, in Auseinandersetzung mit L. Müller von der theologischen Seite her zu beleuchten versucht hat in der Studie: *Die Fundamentaltheologie Vladimir Solov'evs*, *Or.Chr.Per.* 24 (1958), S. 17-82.

Onasch bietet in seiner Russischen Kirchengeschichte eine anschauliche Darstellung, die dem Leser oder Benutzer eine leichte Orientierung ermöglicht. Nicht wenige Veröffentlichungen der Professoren des Pontificium Institutum Orientale sind in seine Untersuchung mit einbezogen. Auf knappbemessenem Raum wurde ein weitschichtiges Material geordnet, ausgewertet und dem Leser zur Verfügung gestellt.

B. SCHULTZE S. J.

Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben, In Verbindung mit dem Studienausschuß der Evangelischen Kirche der Union für Fragen der Orthodoxen Kirche und einer Reihe von Fachgelehrten herausgegeben von Robert STUPPERICH, Luther-Verlag, Witten 1966 (= Schriftenreihe des Studienausschusses der EKU für Fragen der Orthodoxen Kirche, Band 2), 312 Seiten. DM 28,—

Wie der Herausgeber im Vorwort mitteilt, ist dies Sammelwerk auf Anregungen evangelischer Pfarrer aus den östlichen Landeskirchen entstanden; es soll ihnen « ein geschlossenes Bild der Russischen Orthodoxen Kirche der Gegenwart » vermittelt werden (S. 7). Nach unserer Meinung ist dies — um es gleich vorwegzunehmen — aufs Ganze gesehen auch durchaus gelungen. Am Werk haben evangelische, mehrere orthodoxe und je ein hochkirchlicher und altkatholischer Fachgelehrter mitgearbeitet.

R. Stupperich gibt zu Anfang einen « Überblick über die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Staat » (S. 9-61). Dieser flüssig und fesselnd geschriebene Überblick bildet die notwendige Voraussetzung zum Verständnis der Gegenwartslage der russischen orthodoxen Kirche. (Eine kleine Bemerkung zu S. 31: Maksim Grek kam schon 1518 nach Moskau). — Pavel N. Evdokimov, Professor am Orthodoxen Theologischen Institut des hl. Sergius in Paris, schreibt über « Grundzüge der orthodoxen Lehre » (S. 62-82). Es ist dies wohl unter allen der am meisten *subjektiv*-persönliche Beitrag. Doch hätte man im Rahmen des sehr sachlich-objektiv gehaltenen Werkes gerade hier etwas der allgemeinen Linie Entsprechendes gewünscht. In der Darstellung der orthodoxen Lehre über die Kirche (S. 78 ff.) hält sich E. eng an die « eucharistische Ekklesiologie » Erzpriester Afanas'evs und schließt sich an Chomjakovs — dessen Name allerdings nicht genannt wird — Sobornost'-Lehre an, obschon weder die eine

noch die andere dieser Ekklesiologien als die orthodoxe bezeichnet werden kann. — Besonders lesenswert ist der kurze Beitrag von Konstantin Kiselev: « Gemeindeleben und kirchliche Sitte » (S. 83-94). K. zeigt in anschaulicher Weise, mit welchen Schwierigkeiten sich das konkrete christliche Leben in der Sowjetunion unter dem Druck des offiziellen Atheismus auseinandersetzen muß. Wie kann da die kirchliche Überlieferung gerettet werden? Verstehen die Gläubigen noch genügend Kirchenslavisch, um dem Gottesdienst folgen zu können? K. urteilt: Die « Schicht der ' gläubigen Frauen ' ist die tragende. Sie verkörpert die orthodoxe Gläubigkeit nicht nur in der Kirche, sondern auch im Hause, in den Familien » (S. 84). Und wie steht es mit den « ' noch ' Glaubenden » oder den « zwischen Glauben und Unglauben Schwankenden » (S. 85), wie mit dem Gebetsleben? Geht doch die Grenze zwischen Glaube und Unglauben mitten durch die Familien (S. 88). — Der folgende Beitrag « Leitbilder russischer Frömmigkeit » von Ludolf Müller (S. 95-117) bietet ein betont positives Bild. M. unterscheidet als Historiker mit Recht vier Epochen in der Geschichte der russischen Frömmigkeit (S. 96 f.); und als Theologe bringt er notwendige Unterscheidungen an: Wie kann man von deutscher oder russischer Frömmigkeit sprechen? U. a. warnt er vor falscher Beurteilung literarischer Quellen über die russische Frömmigkeit (S. 102; vgl. unten S. 231 Anm. 24). Erstaunlich positiv äußert sich M. über die Bedeutung des Mönchtums für die menschliche Gesellschaft durch Ehelosigkeit, Gebet, literarische Tätigkeit — ganz im Gegensatz zu gewissen Strömungen im Rußland des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts und der folgenden atheistischen Propaganda des Kommunismus, durch die in Frage gestellt wird, « ob das Mönchtum überhaupt Sinn habe » (S. 230). — Friedrich Heiler berichtet über den « Gottesdienst der Orthodoxen Kirche » (S. 118-138). Er urteilt: « Die Heiligenverehrung ist keine Beeinträchtigung des Mittleramtes Christi » (S. 119). (Schwer ließe sich allerdings, da darüber zumeist die Quellen schweigen, seine Behauptung beweisen, daß die Gottesmutter « nach der alten christlichen Auffassung » noch nicht mit dem Leib in den Himmel aufgenommen worden ist (S. 128-129). — Der russisch-orthodoxe Historiker Igor Smolitsch äußert sich über « Das Kirchenrecht in der Russischen Orthodoxen Kirche » (S. 139-166). Er unterscheidet auf diesem Gebiet drei Perioden. — Claire Louise Claus führt ein in « Die religiöse und theologische Bildungsarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche » (S. 167-185). Leider ist der erste Teil des Aufsatzes über die Vergangenheit sehr kurz, und überdies mußte der zweite Teil über die Gegenwart aus Mangel an Quellen ziemlich lückenhaft bleiben. — Fachmann für « Die Kunst in der Russischen Orthodoxen Kirche » (S. 186-210) ist Heinz Skrobucha. Den Gegenstand seines Überblicks bilden die Architektur, die Ikonostase, die Ikonen, die Buchmalerei, Kleinkunst und Plastik und schließlich Paramente und kultisches Gerät. Eine Reihe von Illustrationen befinden sich im Text. Zu diesem Beitrage gehören auch die gut gelungenen Ikonen- und Bildreproduktionen,

die dem Werke beigegeben sind. — Ein eigener Beitrag ist dem Thema gewidmet: « Das Mönchtum in der Russischen Orthodoxen Kirche » (S. 211-233) K. Kiselev behandelt diesen Gegenstand von den Anfängen bis zur Gegenwart. — Der altkatholische Professor Werner Küppers sodann informiert über « Die Russische Orthodoxe Kirche und die Kirchen des Westens » (S. 234-255), in Vergangenheit und Gegenwart; bezüglich der Gegenwart spricht er sich aus über die Beziehungen der russischen Kirche zur Anglikanischen Kirche (dort auch über das Problem der Anerkennung der anglikanischen Weihen), zum Alt-Katholizismus, zu den Kirchen der Reformation und zum Ökumenischen Rat, und schließlich zum Vatikan. Den Abschluß bildet der Beitrag von Peter Hauptmann « Das Moskauer Patriarchat und die anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften innerhalb der Sowjetunion » (S. 256-281). Es geht um den Islam, die jüdischen Gemeinden, sodann die Georgisch-orthodoxe Kirche, die Armenisch-gregorianische Kirche, ferner die Kirchen des Weltkirchenrats, die russischen Altgläubigen — mit deren Gemeinschaften sich H. seit Jahren intensiv beschäftigt —, andere Gruppen und Sekten. Auf den letzten Seiten (S. 279-281) wird der römisch-katholischen Gemeinden in Sowjetrußland Erwähnung getan.

Es folgen noch einige Seiten über « Organisation und Statistik » der heutigen Patriarchatskiche in Rußland und verschiedene die Benutzung des Werkes erleichternde Verzeichnisse. Manche Beiträge bringen ausführliche Literaturhinweise.

Erstaunlich ist, welches Wohlwollen und welche Einfühlung in das Glaubens- und Frömmigkeitsleben der russischen Kirche die nicht-orthodoxen Mitarbeiter am vorliegenden Werk bekunden. Vor wenigen Jahrzehnten wäre dies in weiten Kreisen westlicher nicht-orthodoxer Christen noch unmöglich gewesen.

B. Schultze S.J.

J. Luca de Barberiis, *Liber de Secretiis*, a cura di E. Mazzarese Fardella [= *Acta Italica*. Raccolta di documenti sull'Amministrazione Pubblica in Italia, dal Medioevo alla costituzione dello Stato Nazionale, pubblicata dalla Fondazione Italiana per la Storia Amministrativa e diretta da Gianfranco Miglio, 11], Editore A. Giuffrè, Milano 1966, pp. xi. + 333.

Presentando in questa Rivista l'edizione recente dei *Beneficia ecclesiastica* di Giovan Luca Barberi, demmo alcuni accenni orientativi sulla vita e l'opera di questo giureconsulto siciliano al servizio degli Aragonesi all'inizio del sec. XVI e indicammo brevemente in quale occasione e in quali vesti ufficiali egli compilò il *Capibrevium*, l'opera che ne avrebbe tramandato il nome ai posteri (« Or. Chr. Per. » 32 [1966], pp. 560 s.).

Quest'opera voluminosa risulta di quattro Parti: il *Liber de Secretiis*, il *Magnum Capibrevium*, il *Capibrevium feudorum Vallis Nothi*,

Vallis Demonum, Vallis Mazarie, e il *Beneficia ecclesiastica*. Negli anni 1879-1907 G. Silvestri e G. la Mantia curarono l'edizione di gran parte del *Magnum Capibrevium* (cfr., a proposito, F. LIOTTA, *Barberi, Giovan Luca*, in *Dizion. Biogr. degli Italiani*, VI, 1964, p. 160); nel 1962/3 Illuminato Peri pubblicava l'edizione suaccennata dei *Beneficia ecclesiastica*; in questo volume il prof. Mazzarese Fardella pubblica, anche lui per la prima volta, il *De Secretiis*: sicché della grande opera del Barberi restano inedite la III^a Parte e qualche sezione della II^a.

Per quanto si sappia finora, il testo del *De Secretiis*, come quello delle altre parti del *Capibrevium*, sebbene molto sfruttato nei secoli scorsi da giuristi e storici, ci è giunto in pochi mss. Il prof. Mazzarese Fardella ne recensisce tre soltanto: uno che conterrebbe la copia « ufficiale » e conservato nell'Archivio di Stato di Palermo (*Biblioteca Manoscritti* II, N° 48); un altro che contiene una copia abbastanza corretta del precedente e conservato presso la « Società siciliana per la storia patria » a Palermo; e un altro infine, conservato nella Biblioteca Comunale della stessa Città, che contiene una copia ulteriore del primo ms., eseguita nel sec. XVIII, ma in modo assai scorretto (pp. XXXV-XXXVI).

Tale povertà della tradizione manoscritta, se da un lato ha facilitato l'opera dell'Editore, dall'altro l'ha posto di fronte a problemi difficili. Dato il poco aiuto che potevano offrire le due copie posteriori, la lettura del testo « ufficiale » — nel nostro caso originale — ha richiesto molto spesso gravi sforzi interpretativi e notevoli conoscenze paleografiche, come provano gli accenni alle sigle, abbreviazioni tipiche, ecc. (p. XXXVI).

Una scorsa qualsiasi del volume persuade subito, tuttavia, che la fatica del prof. Mazzarese Fardella sia stata coronata da un successo lusinghiero. Questa sua *editio princeps* del *De Secretiis* soddisfa tutte le esigenze della critica testuale e della tecnica « ecdotica »; il lettore vi trova una fonte scientificamente sicura e debitamente illustrata per la storia del diritto siciliano nei secoli XIV-XV, per non ricordare se non il settore principale. Infatti, tralasciando di rilevare la bontà del metodo con cui il testo è stato letto, interpretato, trascritto e ordinato, ci limiteremo a ricordare le note di carattere linguistico, storico, giuridico, geografico, ecc., che, pur nella loro sobrietà, illustrano il testo del Barberi in modo eccellente e rivelano erudizione e dottrina più che solide (vedi le nn. 1-11. 15. 18. 20-25. 29. 33-35. 38. 40-43. 65. 73. 76-77. 78-80. 103. 106, ecc.).

Ci sembra nondimeno che la migliore illustrazione del testo del *De Secretiis* sia rappresentata dalle prime 25 pagine dell'Introduzione Generale (pp. IX-XXXIV). In esse l'A. non ha trascurato nessuno dei problemi che toccano da vicino o da lontano il contenuto e il significato storico-giuridico di questa parte del *Capibrevium*. Mediante l'analisi di numerosi documenti egli mostra quanto vi sia di vago e di mutabile nella terminologia giuridica siciliana, dall'epoca dei Normanni a quella inclusiva degli Aragonesi, quando essa si riferisce ai

beni immobili o meno del Demanio e a quelli infeudati; sicché riesce molto difficile oggi tracciare la linea di demarcazione fra queste due categorie di beni, come pure fra le competenze dei vari organi amministrativi preposti ai beni demaniali. Donde la necessità di determinare volta per volta il significato di termini come « demanium regium », « regium patrimonium », « jura regalia », « duhana a (de) Secretis », « Magister Secretus », « Magister Portulanus », ecc., che nell'opera del Barberi — riflesso diretto dei diplomi ed atti notarili del lungo periodo storico suaccennato — non sempre hanno un significato univoco.

Un altro aspetto interessante della ricerca è costituito dai riferimenti storici sulla natura dello stato centralizzato normanno-svevo e sull'evoluzione subìta da tale Stato dalla seconda metà del sec. XIV in poi (« rinascimento del feudalesimo » in Sicilia), quando l'indebolimento politico della monarchia a vantaggio delle forze centrifughe dell'aristocrazia isolana comportò la disintegrazione del demanio e dei diritti di patronato regio, malgrado le misure legali addottate a più riprese dai monarchi aragonesi, che spesso erano i primi a svuotarle d'ogni efficacia pratica (pp. XI-XIV).

Segnaliamo infine le pagine dedicate alla personalità del Barberi così come si rivela dal *De Secretiis*. L'A. vi fa osservazioni che vanno molto più in là — e in su — del piano ritenuto normalmente « storico » (pp. XXII-XXVIII).

C. CAPIZZI S.J.

Evangelos CHRYSOS, *Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils (553)* [= Antiquitas, Reihe 1. Abhandlungen zur alten Geschichte — unter Mitwirkung von V. Burr und J. Straub; hrsg. von Andreas Alföldi, Band 14], Rudolf Habelt Verlag, Bonn 1966, p. 220.

È risaputo che non mancano indagini più o meno vaste sul V Concilio Ecumenico, il quale, dal luogo dove si celebrò suol chiamarsi pure Cosantinopolitano II, mentre, per il problema principale che vi fu dibattuto, va anche sotto il nome di Concilio dei Tre Capitoli (5 maggio-2 giugno 553).

È anche risaputo che non fu un gran Concilio, paragonabile, per esempio, a quelli di Nicea e di Calcedonia: il numero dei partecipanti e le questioni trattatevi — a tacere di altre circostanze — lo caratterizzano come uno di quegli avvenimenti, in cui Giustiniano I potè imporre la sua volontà dispotica in affari ecclesiastici.

Tuttavia, come il Chrysos ha ben visto, certe sezioni e certi aspetti degli Atti del Costantinopolitano II presentano elementi di notevole interesse storico e canonico. Egli, per conto suo, ha concentrato la sua attenzione sulle liste dei Padri conciliari.

Gli Atti ci presentano tali liste in tre tipi di compilazione rispondenti a tre finalità diverse: 1) liste dei vescovi presenti alle sessioni;

2) liste dei vescovi sottoscriventi le decisioni e i decreti; 3) liste dei vescovi partecipanti alle varie deputazioni costituitesi durante il Concilio.

La Prima Parte del volume è precisamente uno studio capillare dell'origine, struttura e finalità di tali liste, condotto sulla base non solo delle pubblicazioni più autorevoli degli Atti, ma anche dei mss.; nel quadro di tale studio è inserita l'indagine sul *numero* dei Padri e sui *titoli* che accompagnano i loro nomi nelle liste. La Seconda e la Terza Parte sono consacrate a due gruppi di problemi, che allargano di molto l'orizzonte del volume: la provenienza geografica dei Padri e l'ordine gerarchico (*Rangordnung*) delle sedi episcopali relative.

Se nella Prima Parte il lavoro ha un carattere prevalentemente storico-filologico, in questa due ultime Parti esso diventa soprattutto storico-geografico, storico-canonico e storico-ideologico. Ci sembrano di particolare interesse le pagine dedicate dall'A. ai « principî » in base ai quali veniva indicata l'importanza di una sede episcopale assegnandole un posto ben preciso nelle liste (pp. 145-185): in tali pagine si possono fare utili rilievi non solo riguardo ai patriarcati, ma anche riguardo agli esarcati e alle metropolie d'Oriente. (Dato il numero sparuto di rappresentanti dell'Occidente, il Patriarcato Romano è assente o quasi; salvo per le sedi dell'Illirico Orientale, che, essendo più vicino e politicamente più legato a Costantinopoli, è ben rappresentato al Concilio).

L'abbondanza dei materiali raccolti ed elaborati, la serietà dell'impegno scientifico, l'impeccabile presentazione formale e l'equilibrio dei giudizi fanno di questo volume un contributo indispensabile per chi si occupa di storia ecclesiastica dell'epoca giustinianea. Ciò risulta tanto più vero quando si scorrono gli indici, le carte geografiche, e si costata che l'A. completa — e a volte corregge — quanto ci hanno detto sul Costantinopolitano II e il suo sfondo storico-ecclesiastico studiosi precedenti, come il Baluze, il Le Quien fra i più lontani, e E. Gerland, H. Gelzer, E. Schwartz, V. Laurent, G. Konidares fra i più recenti.

C. Capizzi S.J.

Richard Seider, *Paläographie der griechischen Papyri*, Band I: *Tafeln*. Erster Teil: *Urkunden*, Anton Hiersemann - Stuttgart 1967, pp. 112 con 63 fotografie in 40 tavv.

Il prof. Richard Seider, Direttore della Collezione di Papiri dell'Università di Heidelberg, ha una famigliarità coi papiri che risale a prima della seconda guerra mondiale. Tale famigliarità l'ha convinto, fra l'altro, dell'urgenza di certi problemi che, com'è noto agli specialisti, travagliano la papirologia e, di riflesso, tutto il materiale manoscritto in lingua greca, che in qualche modo ne dipende.

Egli osserva giustamente che la paleografia greca, come scienza, è ancora agli inizi; e ciò, malgrado i famosi contributi di cui essa ha

beneficiato dal Montfaucon fino ad oggi. « Mancano, scrive il prof. Seider, ricerche preliminari d'ampio respiro, basate sull'osservazione precisa dei numerosi fenomeni particolari, caratteristici della scrittura greca. Gli archivi dei papiri ritrovati non sono stati ancora studiati con finalità paleografiche. Non si è pubblicato finora quasi nessun lavoro sistematico sulle abbreviature e sui simboli » (p. 5). La verità di tali costatazioni è confermata da varie direzioni. Non esiste infatti un'opera che per il greco equivalga, per esempio, al *Dizionario di abbreviature latine ed italiane* di A. Cappelli (6ª ed., Editore Ulrico Hoepli, Milano 1961); gli editori dei papiri greci spesso mostrano incertezza ed empirismo tentennante nel leggere legamenti, abbreviature, sigle, simboli, segni di apocopi, sincopi, ecc., o nel dover assegnare la data di un papiro giuntoci non datato.

Dati i progressi attuati dalla tecnica fotografica, il prof. Seider pensa a buon diritto che ormai sia giunta l'ora di iniziare i lavori necessari per colmare tali lacune. È possibile oggi mettere a disposizione degli studenti e degli studiosi molto materiale paleografico, finora difficilmente o imperfettamente accessibile, nel quale si possono analizzare comodamente tutti i fenomeni a cui è andata soggetta la scrittura greca. Questa possibilità significa, praticamente, avviarli a una conoscenza sistematica e scientifica dei fenomeni stessi.

Forte di tale convinzione, il prof. Seider ha ideato un'opera di vaste proporzioni, che costituisce un'*unicum* nella letteratura sulla paleografia dei papiri greci: un'opera in tre volumi, due di tavole riproducenti una scelta di papiri documentari (vol. I) e letterari (vol. II) e uno di studi sulla natura ed evoluzione della paleografia dei papiri greci lungo tutto il periodo storico (oltre un millennnio) del loro uso come materiale scrittorio.

Questo primo volume offre già un'idea di ciò che sarà fra qualche anno l'opera intera. L'A., non badando né a spese né a fatiche, vi ha raccolto in 40 tavole in bianco e nero su carta patinata resistente, ben 63 fotografie che riproducono integralmente o parzialmente 58 papiri e 6 ostraka; tali documenti sono stati già editi e appartengono alla Collezione suaccennata di Heidelberg (i 6 ostraka e 14 papiri) e di altre europee o americane. Oltre a ciò, sono tutti datati e vanno dal 311 a.C. fino al 710 d.C.

Per maggiore comodità e profitto dello studioso, le fotografie riproducono i papiri nella grandezza dell'originale, senza ingrandimenti o riduzioni; ogni fotografia è accompagnata dalla trascrizione del testo; tutto è disposto in ordine cronologico.

La varietà del contenuto dei papiri documentari scelti; tale ordine cronologico indiscutibile permesso dal fatto della loro datazione esplicita; l'apparato critico appiè della loro trascrizione; l'indicazione del luogo di rinvenimento; i brevi accenni sul loro contenuto e i riferimenti bibliografici più importanti su ognuno di essi rendono servizi preziosi allo studioso. Egli può: 1) studiare l'evoluzione delle singole lettere nell'uso della corsiva propria dei papiri documentari e antenata della corsiva dei codici medievali; 2) osservare la comparsa,

evoluzione e scomparsa di certe sigle e simboli riguardanti termini frequenti come: ἔτος, ἥμισυ, πρός, τάλαντον, ὑπέρ, χαίρειν, σίτου ἀρτάβη, κ.τ.α.; 3) seguire come, nel corso dei secoli, vengono abbreviate — per lo più per apocope — certe parole, come: ἀργύριον, διέγραψε, δημόσιον, ἐπίτιμιον, κώμη, κωμογραμματεύς, μεγάλη, μῆν, παρά, πράκτωρ προκειμένη, τέτακται, τράπεζα, χόρτος, κ.τ.λ. Oltre a tutto ciò, lo studioso interessato troverà buone indicazioni per studi papirologici d'altro genere sia nella lista delle raccolte di papiri editi finora (pp. 9-16) sia in quella analoga degli ostraka (p. 17) sia infine sulla bibliografia dedicata alla paleografia, alla papirologia e agli studi di papirologia (pp. 27-30). Secondo noi, quest'ultima lista bibliografica avrebbe dovuto essere più nutrita, come fa pensare un confronto di essa con quella di Aristide CALDERINI, Papyri, I: *Guida allo studio della papirologia antica greca e romana*, 3ª ed., Milano 1962, pp. 193-247; tuttavia non è difficile intuire i motivi dei limiti impostisi dal prof. Seider.

In ogni caso — pur prevedendo inevitabili manchevolezze di forma o di sostanza — questo primo volume rende auspicabile che l'A. conduca a termine questa sua fatica tanto meritoria.

C. CAPIZZI S.J.

Byzantina

Hélène ANTONIADIS-BIBICOU, *Études d'histoire maritime de Byzance a propos du " Thème des Caravisiens "* (Bibliothèque Génerale de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, VI section) S.E.V.P.E.N. (Paris, 1966), 220 pages with 2 maps and 7 plates.

This essay is a preliminary study of a subordinate problem of a wider subject. It reads like a study in the sense that the writer at each new section briefly exposes the opinions of others, comments on them and gives her own. A result is a certain lack of sequence in the exposition of the thought that makes the book somewhat difficult reading.

The central problem is: Was there ever a " Theme of the Caravisians " which purported to be a maritime theme? The answer is: No. But to reach that answer there was need of an examination of the whole question of the Byzantine themes, much discussed by various authors and not settled. There were, certainly, maritime themes which acquired certain goods and rights on land. But the maritime themes ranked last both in order and in importance. One reason was because the naval forces of the Empire were divided between the imperial fleet and the 'Thematic fleet', the former being far the larger and under a more immediate control of the crown. To the Emperor Basil V (976-1025) decadence of the fleet is attributed. But there were other causes also of that grave loss to the Byzantine Empire.

This book contains a vast amount of minute information on themes in general and maritime themes in particular, that makes it an asset for the student. It contains also 3 appendices on 1) the tonnage of Byzantine ships, 2) the levying of ships, and 3) the rates of pay; an annexe about certain naval words, a bibliography, a glossary and a general index. There are 2 maps and 7 full-page photographs as illustrations of most unseaworthy-looking ships.

J. GILL, S.J.

Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Oxford 5-10 September 1966, edd. J. M. HUSSEY, D. OBOLENSKY and S. RUNCIMAN, Oxford University Press 1967, 493 pages with 52 plates on unnumbered pages. Price £ 5-5-0.

Only the pre-arranged main papers with their supplementary papers are published here, but they constitute a stout volume of nearly 500 pages of crown octavo size and small print. In the Congress itself there were in addition dozens of communications for which no room is here available, even in résumé.

The 14 main subject-groups, each with its main paper and 1, 2 or 3 supplementary papers, deal with a wide variety of subjects. They cover (I) Byzantine Mission to the Black Sea area; (II) Byzantino-Serbian relations in XIV cent.; (III) Byzantino-Russian relations after XI cent.; (V) Byzantino-Bulgarian relations in the XI and XII cents.; (VI) Byzantino-Rumanian relations in the X and XI cents.; (IV) Byzantine music and its influence on the Slavs and (VIII) the present state of research in its regard; (VII) Byzantine miniature and icon painting in the XII cent.; (IX) Bilingualism in the last centuries of Byzantium; Byzantine (X) coinage, (XI) hagiography as an aid to history, (XII) society and organization in XI cent.; (XIII) ' The background to Manzikert ', i. e, the influence of Armenian history on the fate of Byzantium; and (XIV) Demography of the Byzantine Empire.

The main papers, therefore, cover a very wide field. But there are surprising gaps. Theology does not appear; neither does literature nor liturgy nor monasticism nor canon law nor Church history as such. Church history, however, figures more than it seems to at first sight. For religion in those days was so interwoven with life that political history cannot he separated from Church history. In fact all the papers treating of Byzantine relations with other countries necessarily bring in Church history. This is immediately apparent in the papers dealing with the various neighbour nations of Byzantium. Stefan Dušan needed a patriarch to crown him (p. 42) and Athos and candidates for episcopal sees were important (p. 49 ss.). Russian hegemony was closely connected with the see of the archbishop-primate, usually a Greek, always confirmed by Constantinople

(p. 99 ss). Byzantine influence on Rumania was mostly via the Church even when there was no common boundary: Mount Athos was the most important point of contact with the Slavs, and via the Slavs with Rumania (p. 195 ss).

A few of the papers here published will interest only the expert in the particular subjects treated of. Byzantine musical notation is still an unsolved problem with many theories; coinage is the competence of the few; the linguistic problem of Greek speech and literature, though alive today, interests the student of medieval Byzantium only mildly. But all the other papers have a general appeal, because they deal with Byzantium's neighbours with whom there was always something afoot. Either wars were being waged or treaties struck; there were temporary alliances and temporary hostilities, rivalries and a nearly permanent inability to combine against a common foe.

The system of main papers and supplementary papers allows a certain possibility of reflective debate. The subjects so dealt with are viewed from several angles. In consequence the ones published here are on the whole very illuminating. There is necessarily variety of result and for the reader difference in ease of assimilation. Perhaps the last subject in the list — demography of Byzantium — was badly chosen, for the net result of research is that there are not data enough to warrant any conclusion and that all the estimates made till now are unreliable. The papers dealing with Armenia give an account so complex that only one well versed already in Armenian history can follow the argumentation with ease.

For this paper and several others a map would have been a very great help to the reader. The volume contains a number of plates and other illustrations. Maps for the papers on Serbia, Bulgaria, Rumenia and Armenia would have enriched the volume most usefully.

J. Gill, S.J.

Peter Schreiner, *Studien zu den Braxea Xronika* (= *Miscellanea Byzantina Monacensia* 6) München 1967, XI + 237 pages (photocopied) 12 DM.

The A. begins by defining a ' Short Chronicle ' as a list of mostly short historical notices dated by year, month and day. In Part I known Short Chronicles are divided into categories — Constantinopolitan State and Emperor Chronicles, and others that centre on some region (Thessalonica, Peloponnesus, Mesembria, Gallipoli, Sicily, Cyprus, Venice), describing each and indicating as far as possible interdependences. In addition there are several chronicles dealing with Turkish conquests, which too are described.

Part II contains a series of short studies using the data given in Part I — on linguistic style, place of origin, ways of dating, compilers and copyists. An analysis essays to establish the original

source of the various types — local annals used by different compilers, some going back a very long way to when the annals were written in Latin. Part III begins by insisting that the chronicles (mostly found in comparatively recent MSS.) are a primary historical source reflecting older documents, often now lost. There follow commentaries on parts of several chronicles, comparing their data with those of other sources. There are appendices giving excerpts from several chronicles (in Greek), six tables of comparative dates from chronicles of Turkish interest and indexes of the chronicles quoted, names etc.

This book is a fund of useful information, a necessary companion for the historian who wishes to use the ' Short Chronicles ' in his work.

J. GILL, S.J.

Basil T. ISTAVRIDIS, Ἱστόρια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Athens 1967, 187 pages.

The title of this book is misleading, first because the ' history ' begins only in 1453 and secondly because the book is not so much a history as an encyclopaedia about the Ecumenical Patriachate. And it is the more acceptable for this because a history of the Ecumencial Patriarchate within the compass of less than 200 pages might have been too superficial to be very useful.

The book consists of two parts. The first covers the period 1453-1923; the second, 1923 till today. Each is divided into a number of short chapters. These deal with relations of the Ecumenical Patriarchate with the various non-Orthodox Churches, organization, inter-orthodox relations, bishops, clergy, monasticism, worship, the life of the faithful, theological literature and writers, libraries, the theological School of Halki, the Ecumenical Movement. In the second part select bibliographies are attached to several chapters, and there is a general bibliography for the whole book covering fifteen pages. A list of the patriarchs and a general index complete the work.

There is here a vast amount of detailed information about the Patriarchate that would be difficult to find elsewhere and the book is replete with facts. The earliest chapters are slightly disappointing in their partisan spirit. (Is it fair and historical to say of Bessarion that he " presents a tragic example of an apostate "?) The author deals gently with some of the less reputable patriarchs, and Gennadius II would not endorse the opening words of chapter 13 (p. 80). But these are minor defects and due in large measure to the enforced brevity of the historical narrative, which is no more than a framework for statistics and the record of facts.

This is a most useful book to have in one's library, from which to seek information that cannot be found elsewhere without great toil and research.

J. GILL, S. J.

Deno J. GEANAKOPLOS, *Byzantine East and Latin West*, Basil Blackwell Oxford 1966, x-206 pages, with 16 plates and 3 maps outside text. 32s 6d.

In this book Professor Geanakoplos, utilizing for the most part material that he has employed before, in a number of broad studies draws attention to the impact of Byzantium on the West. The book has two parts, the first dealing with the period before 1453; the second, with the century and half that followed.

The three essays of the first part are entitled: " The Influence of Byzantine Culture on the Medieval Western World " (pp. 11-54); " Church and State in the Byzantine Empire: a Reconsideration of the Problem of Cesaropapism " (pp. 55-83); "The Council of Florence (1438-39) and the Problem of Union between the Byzantine and Latin Churches " (pp. 84-111). The shorter second part deals with the influence of Greek, especially Cretan, immigrants into Italy and the West, in the diffusion of Greek letters and the production of Greek books. These latter essays are clearly allied with what the Author has published in his book, *Greek Scholars in Venice* (Cambridge, Mass. 1962), and in various articles.

The idea of bringing these different studies together was a good one, but I think that the Author would have been better advised completely to have rewritten them — certainly the three chapters of the larger first part — and to have taken the occasion to deepen his knowledge of the subiects they treat of. As they stand, these three chapters read too much like what they were, lectures on large subjects with a time limit for exposition, and so somewhat superficial. The Author has read much of other people's evaluation of the events and retails opinions. He makes easy generalisations, acceptable perhaps in the spoken word, but needing more precision and proof in print. In each he seems to be proving a thesis rather than dispassionately examining a historical problem.

For his first chapter, and very much more for the second, T. G. Jalland's *The Church and the Papacy* (London 1954) would have been useful, for it traces the influence of the 3rd canon of Constantinople I and of the so-called 28th of Chalcedon, that was " drawn up according to the will of our venerable... Emperors " (Migne, PL 54, 982C; 958B), in straining relations between Constantinople and Alexandria and Constantinople and Rome. The Author is, I believe, quite right in rejecting a Cesaropapism that would give the Emperors power to decide doctrine. Several of them, however, certainly tried to do just that, and it was the firmness rather of the West than of the East that made their attempts ineffective. Whether the authority of an oecumenical council depends on later acceptance by the faithful or not is a modern theological question. Certainly no one in the East in the era of Cesaropapism or until a little more than a century ago dreamt of such an idea.

The chapter on the Council of Florence was written in 1954 and printed for the first time in 1955. Here and there doubtless the Author has made changes and added something and he has increased the footnotes with more recent bibliographical references, but the essay remains substantially what it originally was. The first task of the historian of the Council of Florence is to decide on the trustworthiness of the chief sources. This needs deep and prolonged study, which the Author has clearly not had time to do. This accounts perhaps for a curious mistake, when he calls the " Greek Latinophile Bessarion, Archbishop of Nicaea " a " spokesman " of the Latins (p. 100) in Ferrara on the question of the *Filioque* in the Creed: he can hardly have read the speech that Bessarion made about it and the confusion he caused by it among the Latins as reported in the *Acta graeca* and the Dialogus of Andrew of S. Croce, still less have seen what Bessarion wrote in his *Letter to Alex. Lascaris* of his belief at that time of Greek superiority in argument. He relates Syropoulus's story that in 1438 the Doge advised the Greeks to chose between Basel and the Pope (p. 94 n. 40) and may be forgiven for not having ready my article disproving it, for this was published only in 1964 in *Personalities of the Council of Florence.* He is less easy to forgive for repeating the myth about a council in Constantinople in 1450, relying on the phantastic account of Brehier in the *Cambridge Medieval History* IV, because in his footnote referring to Brehier he quotes also the titles of two articles that conclusively prove that there never was such a council (p. 67 and n. 33).

The essays in Part II stem from Professor Geanakoplos's latest studies and interests. Venice and Crete became the centre of Greek learning, Crete as a refuge for Greeks fleeing before the Turk (but may one rightly speak of an ' inundation '?) and Venice as the hope of Cretans who as colonists had certain claims on the Serenissima. To what degree they brought with them MSS is not clear. It is certain that many of the MSS that now enrich European libraries were acquired later and from Turkish dominated areas. However that may be, the Greeks of Venice multiplied, throve and benefited the Latin world by their teaching, their printing and their co-operation in the editing of texts. The last chapter of the books breaks new ground. It relates the efforts of the Cretan Maximos Margounios, resident in Venice, to bring the Eastern and Western Churches together by explaining in his own way (which was not really novel) the doctrine of the Procession of the Holy Spirit. His zeal led him into trouble with his Church. He was a scholar of high standing, who bequeathed the Latin books of his private library to the monastery of Iviron on Mount Athos. Dr Geanakoplos gives a list of them.

Byzantine East and Latin West covers a large field and will serve to introduce many a reader to the wide Byzantine world.

J. Gill, S.J.

Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft, Bd. XV, Graz-Köln 1966. S. 394. 12 Tafeln. 2 Pläne auf einer Falttafel.

Das sorgfältig gearbeitete und reich ausgestattete Jahrbuch gliedert sich in drei leicht erkennbare Teile. Der erste bringt neun Referate, die im Rahmen der byzantinischen Sektion des XII. Internationalen Historikerkongresses Wien 1965 gehalten wurden. Ihr gemeinsames Thema ist: Le monde de Byzanze dans la pensée historique de l'Europe à partir du XVII siècle (S. 1-105). Der zweite Teil umfasst 11 Spezial-Artikel aus verschiedenen Fachgebieten der byzantinischen Wissenschaft (S. 105-376). Im dritten Teil lesen wir — ich möchte dies unterstreichen — nicht wenige bedeutsame Buchbesprechungen (S. 376-390). Es folgt gleichsam als Anhang ein kurzer Bericht über eine Studienreise durch Südalbanien.

Vor dem Historiker-Kongress in Stockholm (1960) hatte ein internationales slawistisches Kommitté in Uppsala in äusserst lehrreicher Weise in mehreren Vorträgen die kulturellen Beziehungen zwischen Russland und Niederdeutschland in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts behandelt. Die einzelnen Gelehrten hatten zu diesem Zweck die verschiedenen deutschen Zeitschriften der Zeit durchforscht und waren zu sehr interessanten Ergebnissen gelangt. Ähnlich ging auf dem Wiener Historikerkongress die byzantinische Sektion vor. Das Wort hatten aber hier vor allem die Kulturhistoriker. Es kamen ausschliesslich europäische Gelehrte zu Wort — diese aber aus beiden Teilen des weltanschaulich getrennten Erdteils. A. Pertusi, A. Ghillou, D. Zakythinos, H. Hunger und D. Obolensky auf der einen Seite J. Dujčev, J. Irmischer und D. Angelov auf der anderen. In vier Hauptreferaten und fünf Koreferaten erfahren wir an Hand der jeweils veröffentlichten Werke, in welcher Weise und von welchen geschichtlichen Grundauffassungen aus sich die mit Byzanz beschäftigende Geschichtsschreibung in den einzelnen europäischen Ländern seit dem XVII. Jahrundert entwickelt hat. Besonders hervorzuheben sind die äusserst lehrreichen Vorträge von D. Obolensky über die russischen byzantinischen Studien in ihrer doppelten Art als Kulturgeschichte und als Wissensvermittlung und von J. Dujcev, der mit grosser Wissenfülle viel Wenigbekanntes über die seit dem XVII. Jahrhundert aufblühenden byzantinischen Studien bei den Süd- und Westslawen — auch in Dalmatien — vor uns ausbreitet. Auch der Aufsa z von D. Zakythinos über die Wandlungen des Byzantinismus im modernen Griechenland: «Le point de vue des Epigones» verdient aufmerksame Beachtung. Natürlich sind nicht alle Vorträge gleichwertig und gleich ergiebig; sie sind aber alle zusammengenommen sehr lehrreich, ungemein nützlich und bildend. Man kann dem Mann, der dieses Thema zur Behandlung ausgewählt und dem Herausgeber des Jahrbuchs der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft, der die Voträge zum Druck übernommen hat, für den Dienst, den sie der byzantinischen Wissenschaft geleistet haben, nur dankbar sein.

Wenn die erste Gruppe der Beiträge gerade aus der Zusammenschau ihre Kraft schöpft, so wirken die folgenden elf Arbeiten der zweiten Gruppe jede für sich allein. Jede behandelt ihr Thema ohne Rücksicht auf die übrigen Beiträge.

Zuerst liest man 2 Abhandlungen über Gregor von Nyssa und über Amphilochios von Ikonion, also über zwei Persönlichkeiten der Kirchengeschichte. Die Aufsätze beachten aber nicht die theologische Seite ihrer Wirksamkeit; sie stellen vielmehr Teile der bisher weniger bewerteten tatsachengeschichtlichen Seite ihres Lebens heraus. Es folgen vier sehr eindringliche Arbeiten zur byzantinischen Literaturgeschichte. Sie behandeln zuerst die Werke von Johannes Malalas, dann die Hymnen Symeons des neuen Theologen in der Ausgabe des Niketas Stethatos, als Drittes die philosophischen platonischen Texte und deren Textüberlieferung, und zuletzt liest man eine Textausgabe sowie Erläuterungen zu neu bekannt gewordenen Exzerpten aus dem Liebesroman des Konstantinos Manasses. Jede einzelne dieser aus dem ganzen deutschen Sprachgebiet zusammengekommenen Studien bietet dem Fachmann reichlichen Stoff zum Eigenstudium und zur persönlichen Stellungnahme.

Es folgen vier Arbeiten aus der Archäologie. Die erste interessiert sich für die Topographie der Stadt Konstantinopel; die zweite handelt von den so erfolgreichen österreichischen Ausgrabungen im justinianischen, also byzantinischen Ephesus. Vor kurzem erst hat bei Steiner-Wiesbaden Prof. Gerhard Kleiner von Frankfurt unter dem Titel « Alt-Milet » die vorhistorischen Funde der Ephesus benachbarten Stadt Milet zugänglich gemacht, welche bei den letzten deutschen Grabungen zum Vorschein gekommen sind. Auf diese Weise haben unsere Kenntnisse über allerdings verschiedene Zeitepochen der beiden griechischen Grossstädte Kleinasiens sehr zugenommen. Michael Alpatov, einer der bedeutenden russischen Kunsthistoriker unserer Zeit versucht im dritten Artikel die im letzten Krieg zerstörten Fresken in der Kirche von Volotovo bei Novgorod Velikij im Nordwesten Russlands nach ihrem gedanklichen Inhalt sowohl wie auch nach ihren stilistischen Eigentümlichkeiten zu deuten. Er kommt dabei gelegentlich zu anderen Ergebnisses als dies Professor V. Lazarev, sicherlich der augenblicklich bedeutendste Kenner der russischen mittelalterlichen Malerei tut.

Der letzte Aufsatz handelt von den literarischen Quellen zur Bekleidung des Altars in der byzantinischen Kirche. Er wird lange Zeit zum Rüstzeug eines jeden Gelehrten gehören, der sich mit dem byzantinischen « Kirchengerät » beschäftigt.

Zu den meist langen und ausführlichen Buchbesprechungen ist zu bemerken, dass sie nicht nur sehr gut ausgewählt sind, sondern fast in Form von Abhandlungen den Leser ebenso mit dem jeweils besprochenen Buch bekanntmachen, wie sie ihn darüberhinaus durch positive Gedanken und Bemerkungen weiterbilden.

Man kann der österreichischen byzantinischen Gesellschaft von Herzen eine Reihe weiterer solcher « Jahrbücher » wünschen.

A. M. Ammann S.J.

Dumbarton Oaks Papers, Bd 20, Washington 1966, Text: S. 266 und viele Tafeln; Index über die ersten 20 Bände: S. 267-282.

Vor allem schuldet jeder Leser der bisher vorliegenden 20 Bände der Sammlung der Dumbarton Oaks Papers den Herausgebern Dank für die diesem Band begegebenen 15 engbedruckten Seiten eines Gesamtindex dieser Bände, welche deren Benützung ganz offenbar sehr erleichtern.

Auch nicht wenige der Aufsätze, welche in der Form von inhaltsreichen Abhandlungen im Anschluss an ein vorausgegangenes Symposion zum selben Thema die Beziehungen der mittelalterlichen byzantinischen Kunst zu gleichzeitigen Erscheinungen der westeuropäischen Kunst behandeln, kommen manchen bisher nur wenig befriedigten Wünschen vieler Kunstgeschichtler weit entgegen. Zwei grössere Aufzätze behandeln ausserdem eingehend 2 Einzelmonumente der Kunstgeschichte. Das erste liegt in Konstantinopel; das zweite findet man auf der Insel Cypern.

Ganz ohne Zweifel werden die drei langen Aufsätze von Kurt Weitzmann und von Ernst Kitzinger auf den aufmerksamen Leser den meisten Eindruck machen. Kurt Weitzmann schreibt im ersten Aufsatz über: « Various aspects of Byzantine Influence in the Latin Countries from the Sixth to the Twelfth Century » während er im zweiten Aufsatz — allerdings nicht als erster — über « Icon painting in the Crusader Kingdom » handelt. Ernst Kitzinger behandelt ein ähnlich weitgefasstes Übersichtsthema, nämlich « The Byzantine Contribution to Western Art of the Twelfth and Thirteenth Centuries ». Alle drei Artikel sind wegen der vielen darin enthaltenen Einzelheiten, die grosse Sachkenntnisse voraussetzen gar nicht einfach zu lesen. Aber gerade die Fülle der dargebotenen Hinweise machen zum grossen Teil ihren Wert aus. Und nur ein durchgebildeter Fachmann darf es wagen sich kritisch mit den dort vorgetragenen Gedanken auseinander zu setzen. Darum suchte der Rezensent auch nur mit Bescheidenheit auf diese drei Abhandlungen hinweisen.

Leichter wird es ihm über zwei andere archäologische Aufsätze dieses Bandes zu berichten, nämlich über eine lange mit Bildmaterial reich versehene Abhandlung von Cyril Mango und Ernest Hawkins über: « The Hermitage of St. Neophytos and its Wall Paintings ». Es handelt sich um die Einsiedelei des hl. Neophytos des Älteren, die sog. « Enkleistra » im Bezirk von Paphos uaf der Insel Cypern, deren Ausmalung noch recht gut erhalten ist. Der zweite Aufsatz ist ein zweiter und dritter Grabungsbericht, den M. Harrison und Nezih Firatli über ihre Ausgrabungen in: « Saraçhane » in Istanbul geben.

Die dort aus den Trümmern herausgeschälte frühmittelalterliche Kirche wurde schon von den Byzantinern abgebrochen, sodass nicht viel mehr als Bauschutt übrig geblieben ist. Neben vielen rein architektonischen Stücken gibt es in den bisher durchforschten Schichten 6 Hochreliefs zu sehen, die im Brustbild 4 Apostel, einen Christus (vielleicht nach Art eines Pantokrators) und die Jungfrau (fast nach

der Art der späteren Nikopoia mit dem Kinde vor sich) darstellen. Die einzelnen meist zerbrochenen Tafeln sind rd. 40 × 40 cm gross und etwa 5 bis 8 cm dick. Alle sichbaren Körperteile sind durch Hammerschläge zerstört. Dies ist ganz offenbar das Werk der Ikonoklasten. Diese bisher 6 ans Tageslicht gekommenen Steintafeln offenbaren uns aber die Tatsache, dass es im 8. und 9. Jahrhundert mehr Werke der Bildhauerkunst in den Kirchen gab als man manchmal anzunehmen geneigt ist. Die Holzstatue des Hl. Clemens in Ochrida und ein freilich viel späterer hl. Nikolaos von Možaisk bei Moskau sind nur spärliche Reste einer einst vielleicht gar nicht so wenig verbreiteten Kunstart, die sich entweder durch die Stürme des Ikonoklasmus hindurchgerettet haben oder doch wenigstens auf früheren Vorbildern beruhen. Darum ist dieser Aufsatz — meines Erachtens nach — auch ohne die für später versprochene längere Behandlung der Hochreliefs — von grosser Bedeutung.

Der zweite archäologische Aufsatz behandelt mit sehr ins Einzelne gehenden Abhandlungen erst das Leben des hl. Einsiedlermönches Neophytos bei Paphos auf Cypern, dann die Geschichte seines in den Felsenabhang gehauenen Klosters. Daran schliesst sich eine mit Karten versehene sehr eingehende Schilderung der in verschiedenen Räumen meist gut erhaltenen Fresken an, welche die Verfasser den Naos, das Bema, die Zelle mit der Grabkammer und das Refektor und schliesslich die Grotte des hl. Johannes Baptist nennen, die in zwei Ebenen übereinander liegen. Die Verfasser beschreiben mit grosser Genauigkeit die einzelnen Fresken aus der Zeit von vor 1183 bis nach 1197 und auch die Bemalung des um 1500 neu herausgearbeiteten und bemalten Nartheæ sowie einige Verbesserungen im Naos und im Bema. Man kann sich an Hand ihrer Ausführungen ein sehr gutes Bild dieser einst ganz in den Bergabhang eingearbeiteten Klostersiedlung machen, die heute — ähnlich wie manche Klöster in der Pelopones in Griechenland — teils durch Auffüllung der Bergschlucht und teils durch später davorgestellte Vorbauten ihren Charakter als Höhlenkloster weithin verloren hat. Der Rezensent kann sich aber nicht der Meinung der Verfasser anschliessen, die ein Loch in der Decke des Naos fast mitten im Bilde der Himmelfahrt Christi durch das der Heilige vom Boden seiner darüberliegenden Einsiedlerzelle hinunterschauen und dem Gottesdienst folgen konnte, unangebracht und seltsam finden — vor allem weil der Kopf ihres Mönchsvaters neben dem Kopf Christi zum Vorschein käme. Ich glaube, dass diese Diener Gottes viel einfältiger und weniger geziert waren als wir heutige Menschen das sind. Der Verfasser hat Ähnliches zu erleben selbst im Kloster Žica in Jugoslawien Gelegenheit gehabt.

Man kann nur hoffen bald ähnliche Beschreibungen anderer Klöster in den verdienten Jahrbüchern lesen zu dürfen.

A. M. Ammann S.J.

J. Darrouzès, de l'Institut Français d'Études Byzantines, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Textes édités, traduits et annotés (= *Archives de l'Orient chrétien* 10), Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1966, pages 442.

In diesem stattlichen, mit Hilfe des «Centre National de la Recherche Scientifique» veröffentlichten Bande hat J. Darrouzès 12 mehr oder weniger umfangreiche Schriften von 8 verschiedenen Autoren aus der Zeit vom 9. oder 10. bis zum 13. Jahrhundert wissenschaftlich untersucht. Die Untersuchung erstreckt sich auf die meist wenig zahlreichen Handschriften, die Autoren und den Inhalt, d.h. die theologischen und kirchenrechtlichen Ideen im Byzanz der damaligen Epoche über Kirche und Staat, und innerhalb der Kirche über die Beziehungen der verschiedenen hierarchischen Grade untereinander und besonders über das Verhältnis von Metropoliten und Patriarchen zueinander, wobei die Geschichte, die Entwicklung und das juridische Statut der immer noch nicht vollkommen erforschten σύνοδος ἐνδημοῦσα eine bedeutende Rolle spielt (welche Rolle kam ihrem Haupte zu, welche Rolle dem Kollegium?). Im einzelnen geht es um die Wahl der Hierarchen, das Appellationsrecht, das Abdankungsrecht, den bischöflichen Charakter und um die Beziehungen zur kaiserlichen Gewalt.

Ein einleitender Teil (S. 5-106) enthält die Untersuchung über die einzelnen 8 Autoren, ein zweiter Teil (S. 108-413) bringt den griechischen Text der 12 Abhandlungen (jeweils mit französischer Übersetzung; nur die letzte umfangreichste Abhandlung entbehrt zwar der Übersetzung, wurde dafür aber mit ausführlicheren Anmerkungen versehen). Untersucht wurden:

1. Euthymios von Sardeis, Über die Bischofswahlen; 2. Ein Anonymos, Über die Vorrechte der Metropoliten; 3. Niketas von Amaseia, Über das Recht der Patriarchenstimme; 4-8 Niketas von Ankyra, Über das Weiherecht; Über die Synoden; Über die Wahlen; Über das Abdankungsrecht; Über die unerlaubten Ehen; 9. Niketas von Herakleia, Über die Häresiarchen; 10. Akt der Absetzung des Patriarchen Mouzalon; 11. Ein Anonymos, Über das Apellationsrecht; 12. Ioannes Chilas von Ephesos, Über das Schisma der Arseniten.

In einem dritten Teil folgen die Verzeichnisse der Schriftstellen, der Kanones und Gesetze, alter und neuer Autoren, der benutzten Handschriften und aufschlußreicher griechischer Worte.

Das Verdienst der vorliegenden Untersuchung besteht darin, daß hier verstreute und daher schwer zugängliche Texte über das allgemeine Thema der Kirche und ihrer rechtlichen Verfassung innerhalb des Byzantinischen Reiches zusammengefaßt und in einen größeren Rahmen gestellt sind. Dabei wurden zum Vergleich vor allem die Kommentare der Kanonisten Aristenos, Zonaras und Balsamon herangezogen. Die Autorfrage läßt sich oft schwer lösen, da nicht selten Hierarchen des gleichen Namens denselben Bischofssitz einnahmen.

D. kann zeigen, daß ein gewisser « Immobilismus » des einschlägigen byzantinischen Gedankens keineswegs absolut vorhanden war, daß gerade in den von ihm hier veröffentlichten Stücken auch grundlegende Meinungsverschiedenheiten unter den Theologen und Kanonisten zutage traten. Ein bezeichnendes Beispiel bildet der Fall der Absetzung des Konstantinopler Patriarchen Nikolaos Mouzalon im 12. Jahrhundert. Kaiser Manuel, mehr oder weniger durch die Bischofssynode gestützt, mußte den Patriarchen, den er beseitigen wollte, nach seinem Rücktritt als einen Eindringling betrachten, der seine bischöfliche Weihe verloren hatte, während Nikolaos von Methone die Unverletzlichkeit und Fortdauer des Weihecharakters verteidigte, ähnlich wie dies die katholischen Theologen tun, obschon sich im allgemeinen Nikolaos von Methone polemisch gegen die lateinische Überlieferung stellt (S. 7; 66 ff.). D. urteilt über das Verhalten des Kaisers und seiner Partei: « Le juridisme a pris le pas sur la doctrine de l'Église » (S. 68); und er weist darauf hin, daß die Lehre des Bischofs von Methone über den bischöflichen Weihecharakter von M. Jugie in seiner *Theologia dogmatica christianorum orientalium* übergangen wird (S. 71). Übrigens ist die Kontroverse über die Unverlierbarkeit des Weihecharakters bis auf unsere Tage in der orthodoxen Kirche aktuell geblieben, nicht nur bei den Griechen (vgl. S. 7), sondern auch bei den Russen. Ein anderes Beispiel für die Verschiedenheit der Meinungen bietet der kurze Text über das Appellationsrecht (S. 332 ff.; 75 ff.); in diesem Texte geht es um so komplexe Fragen wie das Verhältnis von Staat und Kirche, die Beziehungen des Patriarchates von Konstantinopel zu Rom und zu den anderen orientalischen Patriarchen wie auch um das Verhältnis des Konstantinopler Patriarchen zu seinen eigenen Suffraganen. Es ist unmöglich, in einer kurzen Rezension alles Interessante und Instruktive hervorzuheben, was D. in seiner Studie erarbeitet hat.

B. SCHULTZE S.J.

Basileios L. DENTAKES *Οἱ εἰς τὸν Ἰωάννην Κυπαρισσιώτην ἀποδιδόμενοι ἐννέα ὕμνοι εἰς τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον*, νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενοι, Editio princeps (= *Ἡσυχαστικαὶ καὶ φιλοσοφικαὶ μελέται* – 7), Athen 1964, XVI + 84 + 119 S. *Ἰωάννης Κυπαρισσιώτης, ὁ σοφὸς καὶ φιλόσοφος*, Α' βίος-συγγραφαί, Β' οἱ τίτλοι τῶν ἔργων αὐτοῦ νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενοι (= *Ἡσυχαστικαὶ καὶ φιλοσοφικαὶ μελέται* – 3). Athen 1965, XVI + 123 + 119 Seiten.

Seit mehr als zehn Jahren beschäftigt sich B. Dentakes, jetzt Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Athen, — er hat in byzantinischer Philosophie an der Universität München promoviert — mit dem antipalamitischen Theologen Johannes Kyparissiotes (etwa 1310-1378/79). Leider wurde die Veröffentlichung der Anzeige dieser beiden Werke durch mehrere Umstände verzögert: P. Emanuel Candal, der als Fachmann die Rezension am besten

besorgt hätte, starb im Jahre 1967, das in den « Or. Chr. Per. » wegen des Jubiläumsjahres des Päpstlichen Orientalischen Institutes keine Rezensionen brachte. So soll hier das Versäumte kurz nachgeholt werden.

Im ersten Werke werden erstmalig die « Neun Hymnen auf Gottes Logos » des Kyparissiotes herausgegeben. Dem einführenden Teil (S. 1*-84*) folgt die textkritische Veröffentlichung der Hymnen (S. 1-67). Ganz zu Anfang werden Inhalt, Abkürzungen, Bibliographie und Quellen angegeben; und am Schluß folgen verschiedene Tafeln (mit Zitaten aus der Hl. Schrift, aus antiken Schriftstellern — ganz überwiegend aus Aristoteles und dem Pseudo-Areopagiten —), eine Tafel der bei Kyparissiotes wichtigen Begriffe, ein Glossarium, sodann Verzeichnisse der Autoren wie der benutzten Handschriften. Von der einzigen die Hymnen enthaltenden Handschrift sind einige Photokopien beigegeben. Im einführenden Teil stellt Dentakes zusammen, was wir über Leben und Schriften des Kyparissiotes wissen. Der Hauptabschnitt beschäftigt sich sodann mit den Hymnen, « in denen sich die christlichen und die griechisch-philosophischen Traditionen in einer für das damalige Byzanz bezeichnenden Weise durchdringen » (S. 117). Nach D. ist Kyparissiotes aller Wahrscheinlichkeit nach der Verfasser der Hymnen. Diese sind nicht eigentliche Poesie oder Kunstprosa, sondern wurden in gehobenem rhythmischem Stil abgefaßt. Sie sind wahrscheinlich erst der reiferen Schaffensperiode des K. zuzuschreiben. Der darin am meisten zitierte Autor ist Aristoteles, möglicherweise oft aus Kompendien exzerpiert. Aristoteles hat auch auf die Sprache der Hymnen abgefärbt. Der Gott-Logos wird als Schöpfer der Naturprinzipien gepriesen. K. versucht eine Synthese von aristotelischer Philosophie und christlicher Schöpfungslehre und will damit das Denken des Aristoteles christianisieren. K. bringt jedoch auch eigene Gedanken.

Das zweite Werk ist dem ersten ähnlich angeordnet. Auch hier sind Inhalt und Abkürzungsverzeichnisse vorausgeschickt und Namenverzeichnisse beigefügt wie auch 13 Photokopien von Handschriften, die Werke des Kyparissiotes enthalten. Der erste Teil (S. 1-123) orientiert über sein Leben und seine schriftstellerische Tätigkeit. D. versucht eine Charakteristik seiner Persönlichkeit. Er hält es für sehr wahrscheinlich, daß Kyparissiotes zum römischen Katholizismus übergegangen ist (S. 30-33). Zehn Handschriften enthalten die Werke des bedeutenden Byzantiners. Dentakes bietet dem Leser einen Überblick über den Inhalt der Werke des K., die großenteils der palamitischen Kontroverse gewidmet sind. Im zweiten Teil (S. 1*-100*) werden die 550 Titel (und Untertitel) seiner Werke (mit dem « incipit » und « desinit » ihrer Kapitel) aufgeführt, erst der Reihenfolge nach, dann in besonderen Tafeln.

Der Verfasser dieser beiden wissenschaftlichen Untersuchungen über einen der bedeutendsten Theologen der palamitischen Kontroverse hat durch seine genaue, mühevolle Arbeit der weiteren Forschungsarbeit die Wege geebnet. Dentakes ist eine seltene Ausnahme

unter den orthodoxen Theologen und Historikern unserer Tage, die sich fast ausschließlich mit den Schriften der Palamiten befassen. Wir pflichten ihm vollkommen bei, wenn er meint: « Da in unseren Tagen das Phänomen des Hesychasmus das Interesse vieler Gelehrten beansprucht, ist die Kenntnis der Ansichten beider Richtungen erforderlich, wenn man ein objektives Bild von dieser Bewegung gewinnen will » (S. 118*).

B. Schultze S.J.

J. M. Hoeck, OSB-R. J. Loenertz, OP, *Nikolaos-Nektarios von Otranto Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Bezeihungen unter Innozenz III. und Friedrich II.* (= Studia Patristica et Bizantina, 11. Heft), Buch-Kunst-Verlag Ettal, 1965; pp. VII + 256, con 3 tavv. f.t.

Nella tradizione storica e storico-letteraria dell'Italia Meridionale non era ignota la figura di Nicola d'Otranto, detto anche Nettario di Casole in quanto igumeno di quel famoso monastero italo-bizantino in Terra d'Otranto, fondato nel 1098/9 probabilmente coll'appoggio di Boemondo I.

Ma la scarsezza delle fonti superstiti, soprattutto per colpa della distruzione del monastero operata dai Turchi nella nota invasione del 1480, la diligenza assai limitata degli storici locali in epoca umanistica e rinascimentale, le falsificazioni vere e proprie di qualche erudito-falsario del sec. XVII ci avevano tramandato un'immagine assai sbiadita e deformata di Nicola-Nettario. Basti dire che, fra l'altro, dalla duplicità del suo nome documentata dalle fonti, s'era passati allo sdoppiamento della sua persona. Quando nel secolo scorso gli studiosi incominciarono a interessarsi di lui con criteri critici più sicuri, solo lentamente divennero consapevoli di tali errori; ma la dimostrazione dell'identità personale di Nicola d'Otranto con Nettario di Casole, fatta da alcuni bizantinisti italiani recenti, ha spianato la via alle ricerche ulteriori in modo decisivo. Tali ricerche non sono effettivamente mancate, ma non sono andate oltre a certi aspetti particolari della vita e dell'opera di Nicola-Nettario.

Il presente volume è consacrato alla ricostruzione complessiva di tale vita e di tale opera; ed era naturale che i due Autori si accorgessero subito della necessità di dare al loro studio un carattere radicale: rinvangando le notizie della tradizione giungere alle fonti di prima mano per rifare tutto daccapo.

Proprio tale metodo di vagliare tutto, anche le notizie cronologiche più minute, alla luce delle fonti criticamente stabilite ed illustrate, ha condotto i due illustri studiosi a risultati, che, pur provvisori sotto qualche aspetto, sono prevalentemente dei veri e propri punti fermi per la storia religiosa, politica e letteraria della prima metà del sec. XIII. Fra tali risultati meritano d'esser qui messi in rilievo: l'elenco degli igumeni di S. Nicola di Casole (pp. 11-17); gli accenni

sui possedimenti del monastero (pp. 18-21); l'esposizione degli argomenti che provano l'identità di Nicola-Nettario (pp. 22-24); le notizie biografiche su di lui fino al 1205 (pp. 25-29), anno in cui egli già monaco noto per qualche suo scritto e soprattutto per la sua buona conoscenza del greco e del latino, fu chiamato a partecipare a una prima legazione pontificia a Bisanzio, inviata da Innocenzo III e condotta dal Cardinale Benedetto di S. Susanna (pp. 30-54). La funzione di Nicola-Nettario era quella di accompagnatore ed interprete del legato; a tale funzione fu chiamato ancora una volta, nel 1214-15, quando da Roma partì un'altra legazione guidata dal Cardinale Pelagio Galvani, vescovo di Albano, le cui trattative col clero greco non ebbero miglior successo della legazione precedente (pp. 54-62).

Vanno ricordate anche le pagine consacrate al viaggio di Nicola-Nettario a Nicea verso il 1223/4, come incaricato d'affari di Federico II presso la corte dei Paleologi (pp. 62-63), e quelle che informano sul suo viaggio a Spoleto presso la Curia pontificia per difendervi la formula del Battesimo usata dai Bizantini, allora oggetto di polemiche fra Italo-latini e Italo-greci (pp. 63-67).

Oltre al valore di questi risultati storico-biografici bisogna rilevare quello dei risultati storico-letterari. Lo studio faticoso delle opere finora scoperte nei mss come prodotto di Nicola-Nettario costituirebbe, già da solo, un merito eccezionale per gli Autori di questo volume. Non è comune l'erudizione, l'acume e la diligenza che essi hanno profuso nello studio dell'opera nettariana: Ἡ τοῦ λαξευτηρίου τέχνη (raccolta di trattati geomantico-astrologici); Traduzioni di testi liturgici dal greco in latino e viceversa; un Dialogo contro i Giudei; Τρία Συντάγματα (tre opuscoli polemici contro i Latini intorno alla processione dello Spirito Santo, agli azimi, al digiuno del sabato, ecc.); Aggiunte ai Συντάγματα; Lettere; alcune poesie (pp. 68-116).

Per definire la figura dell'igumeno di Casole nel suo ambiente e nel suo tempo il contributo di tali suoi scritti è prezioso, anche se essi siano poveri di notizie concrete sul loro autore. Analogo è il risultato se dagli scritti di Nicola-Nettario si passa a quelli dei suoi contemporanei, amici e discepoli.

L'unico suo amico, del quale si posseggono notizie di rilievo utili anche per la conoscenza di Nicola-Nettario, è Giorgio Bardanes, metropolita di Corcira, che lo conobbe, molto probabilmente, in uno dei viaggi dell'igumeno di Casole in Oriente. Giorgio ebbe una grande stima di Nicola-Nettario e si mantenne con lui in continui rapporti epistolari, a quanto pare. Le pagine dedicategli nel volume sono di grande interesse storico-ecclesiastico e, come tante altre, sollecitano ulteriori ricerche (pp. 116-125); ciò vale specialmente per quelle che accennano a Tancredi, arcivescovo di Otranto e probabile amico di Nettario, e ai due amici e discepoli di quest'ultimo, Giovanni Grasso e Nicola di Otranto (pp. 126-127).

Il volume è completato da tre *Appendici*, di cui la prima contiene due lettere e le poche poesie superstiti di Nicola-Nettario e di alcuni suoi amici (pp. 130-145); la seconda riproduce 28 lettere di Giorgio

Bardanes, delle quali 5 sono indirizzate all'igumeno di Casole (pp. 175-80. 193-95); la terza raccoglie per la prima volta e pubblica 11 pezzi inediti dell'Archivio Vaticano concernenti S. Nicola di Casole nel periodo 1347-1438 (pp. 238-246). Il P. Hoeck informa il lettore che tali *Appendici* sono opera del P. Loenertz (p. IV, *Vorwort*). Chi conosce dunque l'opera ecdotica dell'illustre Bizantinista non rimarrà sorpreso del rigore scientifico con cui ha utilizzato i mss per stabilire il testo dei pezzi pubblicati quasi tutti per la prima volta con criteri moderni, e dell'erudizione storico-letteraria con cui ha illustrato e inquadrato ogni singolo pezzo. Sotto questo aspetto, riteniamo particolarmente esemplari le pagine introduttive premesse alle 28 lettere di Giorgio Bardanes (pp. 148-174).

I risultati di questa monografia non sono, come abbiamo accennato, in tutto definitivi — e del resto non pretendono di esser tali. Nondimeno i tratti del Nicola-Nettario che comincia a sagomarsi in questo volume sono ben diversi da quelli che ci venivano presentati qua e là dagli studiosi precedenti [si vedano le continue correzioni e precisazioni apportate ai lavori di G. Cozza-Luzi, Ch. Diehl, W. Norden, E. Gerland, A. Heisenberg, M. Jugie, M. Gigante, ecc. nelle pp. 30 ss. (nn. 1, 11, 12, 35, 70, 71, 80, 97...), 61. 82. 89 (n. 94). 105 (n. 62). 113 (n. 7). ecc.]. In ogni caso, l'igumeno di Casole comincia a profilarsi come un tipico ecclesiastico italo-bizantino fra la fine del sec. XII e la prima metà del XIII, ossequioso a Roma e nondimeno intransigente nel mantenimento delle tradizioni ecclesiastiche del suo rito, non grande né come scrittore né come diplomatico e tuttavia abbastanza colto ed abile per richiamare l'attenzione dei « grandi » del suo tempo. Non esagerano dunque gli Autori nel vedere la vita e l'opera di questo personaggio, innalzato al governo di uno dei monasteri più ricchi del mondo italo-bizantino (1219-1235) dopo aver prestato servizi notevoli a Papi e principi, strettamente legata ai rapporti fra Oriente ed Occidente e quindi come un elemento necessario per la comprensione della storia politico-ecclesiastica dei suoi tempi, almeno sotto determinati punti di vista.

Ciò lascia intuire che questo volume, oltre ai meriti scientifici, di cui abbiamo fatto cenno, ha anche quello di aprire nuove prospettive sulla storia che seguì immediatamente la tragica conclusione della Quarta Crociata.

C. Capizzi S.J.

Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft, Bd. XIV, Verlag Hermann Böhlhaus Nachf. Graz-Köln, 1965, pp. VIII+250.

Grazie all'energia e al prestigio goduto dal Prof. Hunger, la pubblicazione di questo *Annuario* dei bizantinisti d'Austria continua ad apparire con lodevole puntualità. Ciò va detto specialmente quando si consideri la natura e il valore di gran parte dei suoi articoli e delle sue note scientifiche.

Il volume XIV è costituito, al solito, da studi e ricerche su vari settori della bizantinologia; esso però si distingue per il numero elevato — sei su tredici — delle indagini dedicate a testi finora inediti o insufficientemente editi. Nel presentarli insieme con gli altri articoli ai nostri lettori, ci dispiace di doverci limitare ad aridi accenni.

Hubert Metzger pubblica per la prima volta un bell'esempio di contratto di affitto terriero, conservatoci in un papiro greco proveniente dalla città egiziana di Eracleopoli e ora nella Collezione dell'Arciduca Ranieri (*Pap. Graec. Vindob. 25.870*); il documento fu stillato il 16 luglio del 534 (pp. 1-5). Kurt Niederwimmer pubblica invece altri tre frammenti della stessa Collezione (*Perg. theol. Inhalts, G 3084*; *Pap. theol. graec. G 29418*; *Perg. theol. Inhalts, G 26084*) che contengono testi biblici (Ps 9,4b-8. 9,9-13a; Ps 21 (22),19; Jo 6,32-33. 35b-37) con varianti non inutili rispetto alla storia della tradizione testuale dei Septuaginta (pp. 7-11). Otto Kresten ripoprone il problema paleografico-latino delle « litterae caelestes », tipiche della cancelleria imperiale di Roma, analizzando *Pap. Lond. 1763. 1868. 2565* e *Pap. Lat. Vindob. 15*, il quale ultimo viene edito per la prima volta (pp. 13-20).

Dai papiri si passa ai mss. Jürgen Trumpf pubblica e illustra eruditamente due citazioni del noto romanzo poetico bizantino su Alessandro, tratte dal *Cod. Vindob. Phil.. Gr. 241*, scritto nella metà del sec. XV (pp. 79-82); Johnnes Koder identifica e ripubblica criticamente un inno alla Trinità del famoso agiografo bizantino del sec. X, Simeone Metafraste, spesso confuso nei mss con il non meno famoso Simeone il Teologo, morto nel 1022 (pp 129-138); Kurt Treu studia un frammento dell'Omelia della Domenica delle Palme di S. Andrea di Creta scoperto nel *Cod. Vind. Suppl. Gr. 182*, rilevandone le varianti rispetto all'edizione di Migne, PG 97, 1012 A 10 - 1013 A 2. 1016 C 14 — 1017 C 1 (pp. 125-127).

A questi lavori di carattere prevalentemente filologico va accostato lo studio storico-artistico di Helmut Buschhausen e Heide Lenzen su un reliquiario di argento d'epoca costantiniana, trovato nel villaggio traco-bulgaro di Jabalkovo e conservato nel Museo Archeologico di Sofià (pp. 157-206). Questa vasta ed erudita ricerca dei due Autori contiene tutti gli elementi storico-culturali a cui fanno riferimento i caratteri iconografici del reliquiario; ci sorprende tuttavia che nelle pagine dedicate all'iconografia paleocristiana del *Christòs Basileus* non vi sia nessun accenno ai rapporti fra tale tipo e i tipi iconografici cristologici posteriori, *la Majestas Domini*, ad esempio, o, più direttamente ancora, il *Christòs Pantokrator* (pp. 192-200).

Oltre a ciò, il volume offre una ricerca linguistica e tre studi storici. Erich Trapp indaga sistematicamente e con abbondante documentazione il dativo e le forme che ne sostituiscono le funzioni nei testi della poesia volgare bizantina fino al sec. XV (pp. 21-34); Walter Selb delinea con grande competenza il comportamento giuridico dei Romani di fronte alla molteplice tradizione giuridica locale di varie

provincie d'Oriente, soprattutto dal sec. III in poi (pp. 35-50); Robert Benenedicty raccoglie invece ed esamina le notizie di Procopio di Cesarea sulla preistoria slava, fermandosi ad analizzare con particolare attenzione il testo più significativo, sotto questo aspetto, lasciatoci dal grande storico del sec. VI, *Bell.* VII, 14, §§ 21-30 (pp. 21-78); Günter Paulus Schmiemenz presenta infine un notevole contributo alla storia politica del territorio microasiatico dei dintorni di Sobesos e Zoropassos verso il 1220, nel quale discute e, all'occasione, corregge le posizioni di studiosi precedenti, come G. de Jerphanion, P. Wittek, P. Charanis, P. Goubert, A.A. Vasiliev, F. Dölger, ecc. (pp. 207-238).

Chiudiamo la nostra rassegna-presentazione accennando all'ultima puntata della bibliografia ragionata sul romanzo greco e bizantino, compilata con perspicacia e diligenza scrupolosa da Otto Mazal (pp. 83-124); sarà forse utile qui ricordare che le due puntate precedenti furono pubblicate nello stesso *Jahrb. der osterr. byz. Gesell.* XI/II (1962/63), pp. 9-55 e XIII (1964), pp. 29-86. Accenneremo anche alle pagine di Otto Demus — già apparse nel 1964 in neogreco, francese e inglese nel *Catalogo dell'Esposizicne d'Arte Bizantina di Atene* — in cui il noto studioso dei mosaici e della pittura bizantina in genere traccia una visione panoramica degna di considerazione su uno dei più discussi problemi moderni: la parte avuta dall'arte bizantina nello svolgimento storico dell'arte europea sia nell'Occidente latino che nel mondo slavo (pp. 139-155).

C. Capizzi S. J.

Archaeologica

Pasquale Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani di Roma* [= *Roma cristiana*, Collana diretta da Carlo Galassi Paluzzi, vol. II], Cappelli Editore, Bologna 1966, pp. 413, con 254 fig.. e 8 tavv. f.t. a colori.

La Casa Editrice Cappelli è nota nel mondo degli studiosi anche per la pubblicazione della monumentale *Storia di Roma* promossa dall'Istituto di Studi Romani. In quest'ultimo decennio ha dato vita a un'impresa editoriale che può considerarsi analoga e complementare alla precedente: pubblicare, sotto la direzione del Prof. Galassi Paluzzi, una collana di opere con lo scopo di presentare al pubblico colto i dati ormai scientificamente acquisiti e la problematica ancora aperta intorno ai monumenti archeologici, artistici, storici, ecc., che caratterizzano la Roma cristiana dall'epoca più antica fino ai nostri giorni. Opera, dunque, d'alta divulgazione scientifica.

Dei circa venti volumi previsti, finora ne sono apparsi quasi la metà; e questo del Prof. Testini è senza dubbio uno dei più notevoli.

L'A. vi tratta del gruppo più antico e, sotto molti asperti, più affascinante dei monumenti cristiani di Roma: le catacombe e i cimiteri antichi. Ma non è necessario essere archeologi di professione per accorgersi delle difficoltà insite in questo tema. Esso suppone una padronanza completa di quasi tutti i settori scientifici dell'archeologia cristiana: dalla legislazione romana sulle sepolture, dalle consuetudini profane d'origine pagana e dalle usanze liturgiche cristiane giù giù fino alla letteratura patristica ed agiografica, alla storiografia ecclesiastica e civile, all'epigrafia greca e latina, alla storia dell'arte dal II sec. d. C. in poi.

Bisogna riconoscere che il Prof. Testini ha affrontato il suo tema con la dovuta preparazione: non c'è aspetto importante della materia che egli non abbia trattato e messo nel dovuto rilievo, sia pure entro i limiti impostigli dall'indole della collana a cui appartiene il suo volume.

La Prima Parte, intitolata *Storia e topografia*, offre una sintesi ben documentata e distribuita in dodici capitoli di tutto ciò che oggi possiamo sapere intorno all'ambiente storico e giuridico in cui ebbero origine a Roma i cimiteri cristiani sopra terra e sotterranei (catacombe), alla loro distribuzione topografica, alla loro organizzazione tecnica ed ecclesiastica, alle iscrizioni che li ornavano ed illustravano, alla suppellettile di cui erano forniti. Vanno rilevate le pagine dedicate alle tombe dei martiri e all'atteggiamento avuto dalla Cristianità verso i cimiteri in genere e le catacombe in particolare (pp. 179-191. 231-252): presentano dati e notizie di cui non sempre gli storici si mostrano informati.

La Seconda Parte, intitolata *Simbolismo e iconografia*, affronta l'aspetto storico-artistico del tema — cioè uno dei più essenziali ed attraenti. Premesso un capitolo sulle origini dell'arte figurativa cristiana e sulla natura del suo linguaggio simbolico (pp. 255-278), l'A. affronta in due capitoli successivi i problemi tecnici, stilistici, ecc., che sogliono presentare sia le numerose pitture parietali (e i pochissimi mosaici) delle catacombe romane (pp. 279-309) che i numerosi sarcofagi ritrovati a Roma un pò dovunque e dispersi in Musei, collezioni private, ecc.; è noto che tali sarcofagi cristiani, soprattutto se decorati di sculture figurative, presentano un interesse speciale a chi si occupi della storia delle arti plastiche nella tarda antichità o, meglio, nell'epoca proto-cristiana (pp. 311-340). Da alcuni decenni, anzi, si rileva sempre più il contributo dello studio iconografico ed iconologico delle raffigurazioni paleocristiane tanto alla storia della teologia quanto alla cosidetta « storia delle idee ». Il Prof. Testini ha il merito di dare un'idea abbastanza ampia di tali valori e problemi di cultura sia in questi che in altri capitoli.

Ma bisognerebbe elencare tanti altri suoi meriti in questo volume, che per solidità di impostazione, ricchezza di documentazione letteraria ed illustrativa, abbondanza di riferimenti bibliografici (pp. 341-372), sicurezza di inquadratura storica e teologica, costituisce un magnifico « Handbuch » per le catacombe e gli antichi cimiteri cri-

stiani di Roma. Si nota a ogni pagina che l'A. non è il solito compilatore di formazione libresca, ma lo studioso che ha dietro di sé decenni di ricerca diretta sulle fonti e sui monumenti. Non sarà superfluo infine ricordare l'accuratezza impeccabile con cui ha elencato centinaia di monumenti e fornito di ottime didascalie centinaia di figure e riproduzioni fotografiche, scelte e ben riuscite, per cui il volume si presenta con raro decoro tipografico.

Alla maneggiabilità di esso contribuiscono molto gli indici, ma alla gradevolezza della sua lettura o studio contribuisce soprattutto lo stile dell'A., che è chiaro, preciso, spesso ravvivato da quell'entusiasmo riverente, suscitato dai monumenti paleocristiani in chi sa accostarli con anima, oltre che di scienziato, anche di battezzato.

C. CAPIZZI S.J.

Varia

Mario VITTI, *Nicola Sofianós e la commedia dei tre tiranni di A. Ricchi*, Napoli 1966, 76 pages with 3 page plates and 3 double-page plates.

In a long introduction the A. narrates the circumstances in which the comedy 'I tre tiranni' was played in Venice with an act produced in Greek while the rest was in Italian. The author of the play was a certain Agostino Ricchi, but the writer of the Greek part was Nicola Sofianós and it is this last fact that gives the play an added importance and an interest for Dr Vitti. Sofianós was in fact "one of the men of letters who have by their personalities left their mark on the history of neo-Greek literature". "Decidedly the dialogue improvised by Sofianós is the first that exists in popular Greek". It is this quality that made this part of 'I tre tiranni' worth publishing rather than any intrinsic value as literature. The Greek text covers some 9 pages. It is followed by notes, an index of words and 6 well produced photos of the MSS. The whole is very well printed and a pleasure to read.

J. GILL, S.J.

Girolamo DE RADA, *I Canti di Milosao*; traslitterazione, varianti delle edizioni a stampa e traduzione a cura di Giuseppe Gradilone; Firenze, L. S. Olschki – Editore, MCMLXV; in « *Studi Albanesi* », Studi e Testi, Vol. I.

Giuseppe SCHIRÒ, *Kthëimi – Il Ritorno*; Poema postumo con introduzione a cura di Giuseppe Schirò Junior; Firenze L.S. Olschki – Editore, MCMLXV; in « *Studi Albanesi* », Studi e Testi, Vol. II.

Le vicende politiche dell'Albania fino agli inizi del presente secolo sono state tali da impedire la riunione in uno stato indipendente del popolo che costituisce la nazione albanese. Dopo la dichiarazione

di indipendenza del 1912 avvenuta a Valona, molti albanesi sono rimasti fuori dei confini del nuovo stato. Fra gli albanesi costituenti la diaspora, in gran numero sono coloro che nel sec. XV hanno dovuto abbandonare la patria in seguito all'avanzata dei Turchi nei Balcani e la successiva loro occupazione, eroicamente contrastata da Giorgio Kastriota, detto Skanderbeg, fino alla morte.

Le Colonie esistenti in Italia hanno origine da questo luttuoso avvenimento; esse però per la più parte, sempre per la medesima ragione, sono venute dalla Grecia dove nel sec. XIII v'era stata una massiccia emigrazione.

Una storia così tormentata ha impedito il formarsi nell'Albania di una letteratura intesa come arte riflessa. Il suo sviluppo è molto recente, e ad essa hanno molto contribuito gli italo-albanesi che in Italia oltre a condizioni di relativa tranquillità hanno trovato l'ambiente propizio alla sua formazione.

La letteratura colta che trae origine da questi emigrati tratta diversi temi. Molto importante è il ciclo eroico con tema fondamentale le gesta dell'eroe nazionale Giorgio Skanderbeg e di coloro che più o meno storici si fanno orbitare intorno a lui. L'epopea che, li vide combattere contro i Turchi e poi costretti a lasciare la patria rimase impressa nella loro fantasia e si tramandò ai loro discendenti.

Fra i poeti che hanno onorato l'antica patria con le loro opere contribuendo alla nascita della letteratura albanese o almeno al suo sviluppo, sono da annoverarsi Girolamo De Rada di Macchia Albanese (Cosenza) e Giuseppe Schirò di Piana degli Albanesi (Palermo). La pubblicazione di due loro opere come inizio della serie *Studi e Testi* di «Studi Albanesi» pubblicati dall'Istituto di Studi Albanesi dell'Università di Roma ha voluto essere un attestato di omaggio ai due poeti, del primo dei quali ricorreva il 150° anniversario, mentre del secondo il centenario della nascita.

La presente edizione *princeps* del De Rada in realtà non è la prima edizione del poema, bensì la quarta resa necessaria per adeguare l'alfabeto del De Rada all'alfabeto che è stato adottato nel convegno di Monastir del 1908.

Fra le Colonie italo-albanesi come anche in Albania non esisteva un alfabeto accettato da tutti. Per lo più era preso come base l'alfabeto latino con raggruppamenti particolari per indicare suoni che mancano nel latino secondo la fonetica comune in Italia. La scelta di questi raggruppamenti o dei segni che potessero indicare i vari suoni speciali talvolta dipendeva dalle vedute dello scrittore, che, come fece anche il De Rada, non rifuggiva dal prendere in prestito qualche lettera dell'alfabeto greco.

L'opera del Gradilone s'è esplicata proprio in questo lavoro di adattamento salvando, e questo è un pregio dell'opera, quelle caratteristiche fonetiche del paese d'origine del De Rada e che sono vissute nella sua opera. La ristampa del *Milosao*, un epitalamio, è stata condotta sulla terza edizione curata personalmente dal poeta; essa presenta accanto una traduzione in forma piana e desiderosa di rendere

più che altro la mentalità albanese con le sue locuzioni e le sue caratteristiche; questo ci sembra un pregio grande. In appendice sono riprodotte le modifiche, che nelle edizioni precedenti vi aveva apportato lo stesso De Rada, ciò che vi aveva tolto la censura, e qualche notizia che non potrà non riuscire preziosa in un lavoro completo sull'opera del Poeta.

Il poema dello Schirò è alla sua prima edizione, che quindi è postuma; esso può inserirsi fra i canti eroici, ma come loro conclusione. Tratta del ritorno di un italo-albanese, Milo, in Albania, terra degli avi. La sua fantasia, i suoi sentimenti nutriti dalla tradizione quasi in uno stato di esaltazione gli fanno vedere l'Albania quale l'avevano lasciata i suoi padri; « *è l'incontro spirituale, dice lo Schirò Jr., dell'Árbri con l'Arbria: dell'Albania ideale degli Italo-albanesi con l'Albania storica* ». La ragione per cui nulla sembra mutato sta nel fatto che gli albanesi in patria « hanno serbato fede nella speranza e nelle tradizioni eroiche di Skanderbeg ». A toglierlo da questa esaltazione provvede il Prenk Bib Doda (p. 223) « *O giovane, io temo che resterai disilluso / quando vedrai l'Albania / fortemente diversa / da quella che nei sogni della notte / tu hai visto, come l'hai desiderata.*

A parte il suo valore intrinseco, il poema ha il pregio di costituire il primo tentativo di formare una lingua nazionale prendendo il materiale necessario dai due dialetti principali, il Tosco e il Ghego, divenendo precursore dell'indirizzo che si è venuto creando in Albania in questi ultimi decenni. Altro pregio dell'opera è il tentativo di piegare la lingua albanese ad esprimere concetti cui ancora non era allenata, intendiamo dire concetti filosofici e teologici. L'autore vi riesce dimostrando la malleabilità della lingua esistente almeno come la voleva e conosceva lui, e la capacità sua di espressione mediante parole coniate con le radici in suo possesso; senza sentire la necessità di ricorrere a lingue affini.

Nell'edizione « *princeps* » degli *Studi Albanesi*, l'editore ha dovuto superare non poche difficoltà. Come il De Rada, anche lo Schirò usò un suo alfabeto. Questo, comune a Piana e, attraverso il Seminario di Palermo, alle altre Colonie di Sicilia, pur accettando nell'uso solo le lettere dell'alfabeto latino, come stabilito dal convegno di Monastir, per alcuni suoni suoi particolari, in special modo di Piana, usa dei raggruppamenti suoi propri. Nello Schirò, accanto a un suo modo di vedere la fonetica che avvicina la sua ortografia a quella adottata a Monastir, si trovano combinazioni di lettere che mostrano chiaro il suo preciso pensiero circa la composizione di alcuni suoni e il modo di esprimerli con le lettere. Nell'edizione curata dallo Schirò Jr., si è creduto assolutamente necessario salvare la grafia del poeta; ciò costituisce uno dei tanti pregi dell'edizione.

Il poeta all'inizio del secolo s'era recato in Albania a Scutari; questa sua permanenza nella terra dei padri ha influito sul suo lessico e sulla sua fonetica di tosco con le caratteristiche di Piana degli Albanesi. Tutto ciò è ben visibile, naturalmente, nel suo poema, e chi ha curato l'edizione ha fatto bene a non intervenire; per

un lettore qualsiasi le caratteristiche in parola non offrono difficoltà sensibili; per uno studioso esse costituiscono basi importanti per uno studio sulla posizione del poeta riguardo alla fonetica, alla lingua in generale, alla formazione della lingua nazionale di cui s'è detto sopra, e ad altre questioni storico-filologiche.

L'edizione del poema è corredata da una traduzione posta a fronte, in parte dovuta al poeta stesso, in parte al fratello Giovanni e, per un canto solo, all'editore. A parte il notevole valore come poema, l'opera dello Schirò fa penetrare il lettore nella storia tormentata dell'Albania particolarmente all'epoca dell'invasione ottomana, origine della formazione delle colonie italo-albanesi; è ottima per conoscere i sentimenti degli italo-albanesi verso l'antica patria, la loro posizione verso la realtà dell'Albania dopo cinque secoli di dominazione turca con le conseguenze che ne sono derivate e, infine, la posizione del poeta stesso per quanto riguarda la soluzione dei problemi non solo linguistici ma anche politici, allora più attuali.

L'edizione nel suo complesso anche tipograficamente può, come dice lo Schirò Jr., essere riguardata come *princeps*; essa, assieme a quella dell'opera del De Rada, apre degnamente la serie *Studi e Testi* di STUDI ALBANESI, dalla quale attendiamo altre opere significative come le presenti.

B.D.S.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Bernard REY, O.P., *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon Saint Paul.* Préface de Pierre BENOIT, O.P., (= *Lectio Divina N. 42*), Paris, Les éditions du Cerf, 1966, in 8°, 260 p.

L'étude de la théologie paulinienne du Christ, image de Dieu, permet de répartir les textes en deux catégories: ceux qui présentent le Christ comme image de son Père (2 Cor. 4,4; Col. 1,15) et ceux qui concernent le Christ comme image, modèle, des chrétiens (1 Cor. 15,49; 2 Cor. 3,18; Rom. 8,29; Col. 3,10). Paul a d'abord compris que ce thème trouve l'une de ses sources principales dans la littérature sapientielle. Découvrant ainsi que le Fils était la Sagesse de Dieu, l'Apôtre a mis en œuvre les données de la littérature sapientielle pour exprimer sa foi en la préexistence de celui en qui il avait obtenu la rémission de ses péchés et la rédemption. C'est lui cette Sagesse qui a présidé à la création du monde. Pour que la rédemption ait une portée universelle atteignant tous les êtres, il fallait en quelque sorte que celui qui l'opère soit Créateur de ce monde qu'il venait restaurer. Ce qu'il y a d'admirable en ce dessein, c'est que Dieu n'a pas voulu opérer cette rédemption du monde de l'extérieur, mais a voulu que ce salut jaillisse du monde des hommes, en envoyant son Fils dans la chair. C'est pourquoi, image de Dieu de toute éternité, le Fils s'est fait aussi image de Dieu pour les hommes afin de les associer à son œuvre salvifique.

Ce livre est une initiation à la lecture approfondie des grands textes des Saint Paul. En le redigeant l'auteur a surtout pensé aux laïcs. Guidé par les recherches des biblistes, il entend mettre à la disposition d'un plus large public les richesses de l'exégèse savante.

T. Š.

The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A Tale from the Christian East Translated from the Old Georgian by David Marshall LANG. Introduction by Ilia V. ABULADZE. London, George Allen and Unwin LTD, 1966, 188 p.

Studi recenti hanno messo in rilievo l'importanza della letteratura georgiana, sopratutto delle traduzioni dal greco. Il caso presente è diverso. Il racconto leggendario su Budda, venuto dall'Oriente, ha preso la forma cristiana nella « Vita di S. Barlaamo e Giosafat ». Questa trasformazione si sarebbe verificata per la prima volta presso i georgiani, roccaforte del cristianesimo, al contatto coi popoli dell'India, Persia, Siria,

Arabia. Nella Chiesa georgiana fu costruito il primo tempio a S. Giosafat e fu celebrata la festa con ufficio proprio.

È stata formulata l'ipotesi che l'autore di questa cristianizzazione fosse S. Giovanni Mosco (derivazione da Meshki, ossia Georgiano). Alcuni manoscritti bizantini invece indicano come autore Eutimio Georgiano, monaco del Monte Athos (955-1028). Di una maggiore probabilità gode la notizia sulla versione della leggenda in greco.

Ci rende quindi un servizio utile il professore degli studi caucasiani all'Università di Londra, nel tradurre la Vita secondo la nuova edizione critica pubblicata nel 1957 da I. V. Abuladze, direttore dell'Istituto dei manoscritti presso l'Accademia delle scienze di Georgia. Una sommaria, ma solida introduzione dello stesso Abuladze, ci introduce bene nella problematica del tema e comunica al lettore occidentale i risultati delle numerose ricerche fatte in questo campo dagli scienziati georgiani e russi. Sia nella traduzione sia nell'introduzione gli autori si rendono tanto più meritevoli, se teniamo presente, come pochi ancora siano gli specialisti nella letteratura georgiana cristiana, che meriterebbe una maggiore attenzione nel mondo degli studiosi.

T. Š.

Dom Jean LECLERCQ, *Chances de la spiritualité occidentale*, Collection « *Lumière de la foi* », Nr. 23, Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, 392 p.

L'auteur est connu comme spécialiste de l'histoire de la spiritualité du monachisme occidental (cf. *Initiations aux auteurs monastiques du Moyen-Age*; *Aux sources de la spiritualité occidentale*; *Témoins de la spiritualité occidentale*). La question qu'il se pose en ce volume est celle de « l'insertion » de la monastique d'aujourd'hui dans la société contemporaine. On constate un changement de mentalité dans le domaine de la vie communautaire, les relations interpersonnelles ne ressemblent plus en tout à ce qu'elles étaient jadis. Sur ces données d'ordre psychologique, subjectif, il faut réfléchir à la lumière des données objectives: l'évolution de l'Église, sa présence au monde, la collégialité, l'esprit de liberté.

Le monachisme est mis en question par certains. A-t-il encore sa chance? Les formes, les institutions, les observances, les conceptions héritées du passé sont-elles encore variables? N'a-t-on point souvent abusé de la notion de tradition, alors que celle-ci doit être ouverture au présent? Ces problèmes, on n'a pas à les inventer. Ils se trouvent en bien des écrits qui circulent aujourd'hui. On pourrait en dresser une longue liste (Voici les titres de chapitres du livre présent: Programme pour un temps de recherches, Orientations nouvelles, Tradition et ouverture, Présent et avenir du monachisme africain, Le sacerdoce des moines, Théologie et prière, La vie contemplative, Le désert, La vie cachée, Sommeil vigilant, Le devoir de s'asseoir, La retraite, La simplicité, Sur le rôle des contemplatifs dans la société de demain).

Après avoir évoqué des questions l'auteur propose quelques-unes des solutions. Celles-ci « sont cherchées ou trouvées par certains pionniers ...

Il s'agit d'orientations nouvelles *dans* le monachisme, et non pas de nouvelles orientations *du* monachisme: il est dans son ensemble, orienté depuis ses origines; il n'a pas à dévier de la ligne qui lui trace, dans l'Eglise, sa vocation » (p. 23).

T. Š.

Alexander ELCHANINOV, *The Diary of a Russian Priest.* Translated by Helen ISWOLSKY. English edition prepared by Kallistos Timothy WARE. With an introduction by Tamara ELCHANINOV and a Foreword by Dimitri OBOLENSKY, London, Faber and Faber, 1967, 256 p.

A. Elchaninov (1881-1934) came to the priesthood through the gates of secular culture, after many years of educational and social work. In his early years he knew many leading members of Russia's educated élite during the period 1900-10 (Ern, Florensky, Z. Gippius, S. Bulgakov). It was under Florensky's influence that Elchaninov joined the newly-founded Moscow " Society for the Study of Religion and Philosophy " becoming its first secretary. In 1908 he took up educational work in Tiflis. In 1921 he left Russia settling in the south of France at Nice. Entry to the priesthood in 1926 meant for him the natural continuation of his inner development and his outwards activity.

What is published here represents no more than a small portion of what he actually wrote. Most of his notes are concerned with ascetic themes. Not long before his last illnes he hoped to compose a work specially designed for young people. Extracts from the material which he collected form one chapter in the present book. Another chapter " Advise to Young Priests " is similar in origin. Apart from these chapters, the rest of the material is presented without any systematic order. Three Russian editions have already appeared. This English translation contains more than the original Russian edition .

Rooted in the spiritual and ascetic tradition of the Orthodox Church, Father Elchaninov was at the same time closely in touch with the intellectual movements of the secular and materialist world, after experiencing the full tensions and difficulties of Russia's destiny.

T. Š.

Peter KAWERAU, *Arabische Quellen zur Christianisierung Russlands* (= *Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas*, Band 7). Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1967, 73 p.

The book is intended to meet the requirements of modern historiography and to acquaint students of East-European history with a group of primary sources related to the Christianization of Rus. The author reexamined eleven passages extracted from Christian and Muslim Arabic historical and geographical works that date from the tenth to the beginning of the thirteenth centuries. In analyzing each extract he follows

the same pattern: First he gives succinct information on the chronicler or geographer; then the Arabic text and its German translation with copious bibliography and judicious explanatory notes.

The Appendix contains three other passages concerned with Kievan Rus, one of Armenian, two of Persian origin in German or French translation with commentary.

J. K.

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*. Introduction, texte critique et notes de Auguste PIÉDAGNEL, traduction de Pierre PARIS (= *Sources Chrétiennes*, No. 126), Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, 220 p.

Les vingt-quatre *Catéchèses* attribuées à S. Cyrille constituent l'un des trésors les plus précieux de l'antiquité chrétienne. Les cinq dernières, dites « mystagogiques » — celles que l'on trouve dans ce volume —, elles portent sur la liturgie des trois sacraments reçus au cours de la Vigile pascale: baptême, confirmation et eucharistie. Le P. Piédagnel, après un travail de plusieurs années, nous présente une édition soignée. Quant à l'authenticité du texte, il conclut: « Il ne semble pas qu'on puisse, pour l'instant, trancher nettement ce débat. C'est pourquoi j'ai gardé à ce livre le titre traditionnel... Toutefois, étant donné soit l'incertitude qui substiste encore sur la paternité de Cyrille, soit la possibilité que Jean (c'est à dire Jean II, évêque de Jérusalem, 387-417) y ait mis la dernière main, le lecteur trouvera, en appendice..., une courte notice complémentaire sur Jean II ».

T. Š.

DIONYSIOS, Metrop. of Serbia and Kozane, *'Η Βυζαντινὴ μουσική ὡς ἐξηγεῖται καί ὡς παρεδόθη*, Kozane, 1967, 16 p.

This lecture deals with the debated question of Byzantine ecclesiastical music. There are various theories interpreting the music signs in the MSS. Metropolitan Dionysios is of the opinion that the best guide of the old is the present ecclesiastical practice, faithful to tradition.

J. G.

CH. G. PATRINELIS, *Χρονολογικὰ ζητήματα τῆς πατριαρχείας τοῦ 'Ιερεμίου Α' (1522-1546)*, 13 p.

This extract discloses the existence of a new Greek periodical, ' Mnemosune ' — ' Remembrance ', published by the Society of Historical Studies on more Modern Hellenism. Provided that it does not devote disproportionate space to the events and personalities of 1821 and after (which figure largely already in many other Greek periodicals), it will be most welcome, for there is a great ignorance of the history of the Greek world from 1453 till the 19th century. In this article Dr Patrinelis establishes with certainty a number of dates and events in the patriarchate of Jeremias I. Precisely written and cogent, it is most useful.

J. G.

ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogues, Livre I, « Renouveau dans la Église »* (= *Sources Chrétiennes* No. 118). Texte latin, note préliminaire, traduction, notes et appendice per Gaston SALET, S.I., Les Éditions du Cerf, Paris 1966, 168 p.

Anselme fut l'un des premiers disciples de saint Norbert, qui, en 1129 le sacra évêque de Hevelberg (dans le Brandebourg actuel). Il fit plusieurs séjours à la cour impériale. En 1135, il est envoyé en ambassade à Constantinople. Il prit ainsi contact avec l'Église orientale, se familiarisa avec la patristique grecque et connut aussi les traducteurs italiens d'Aristote. C'est le 10 et le 15 avril 1136 qu'il eut deux colloques avec les représentants qualifiés de l'Église orthodoxe sur les questions en litige avec l'Église romaine. En 1144, on le trouve à Tusculum auprès d'Eugène III; il y prend part à des discussions avec les théologiens grecs. C'est à la demande du pape que seront composés, probablement en 1149, les « Dialogues » où Anselme relate les controverses qu'il avait soutenus à Constantinople. Après l'avènement de Fréderic Barberousse (1152) il est envoyé de nouveau en ambassade à Constantinople. C'est au cours de ce voyage, à Thèssalonique, q'il a une discussion théologique avec Basile d'Achrida. A son retour, il est élu archévêque de Ravenne et il meurt en 1158.

Parmi les théologiens latins, de son temps, Anselme est un des rares qui aient eu un contact réel avec l'Orient et pour ces raisons son témoignage est, pour nous, d'un intérêt considérable. « Car il y a des Latins — dit-il dans son Prologue (p. 29) — qui sont trompés le plus souvent par les assertions des Grecs: ne saisissant au vol que les mots, sans examiner et comprendre le sens, il leur attribuent soit des affirmations, soit des négations étrangères à leur véritable pensée ».

L'idée capitale du Livre I des *Dialogues* est celle de l'unité du dessein de Dieu, de l'économie rédemptrice. Il n'y a qu'un Sauveur qui remplit toute l'histoire du salut, un Esprit-Saint dont l'action merveilleuse continuera jusqu'à la fin des temps. Dès lors les changements dans les formes et dans les pratiques de la vie religieuse s'expliquent par les lenteurs que suppose l'éducation de l'humanité sélon une progression indulgente.

T. Š.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons pour la Pâque,* Introduction, texte critique, traduction et notes de Suzanne POQUE (= *Sources Chrétiennes,* No. 116), Les Édition du Cerf, Paris 1966, 388 p.

Dans la prédication d'Augustin, les sermons du cycle pascal présentent un intérêt tout particulier. Mais, dans les éditions, ces sermons sont dispersés dans les différentes sections de scripturis, de tempore, de diversis, dans les Fragmenta, dans les Enarrationes in Psalmos ... et, de ce fait, la cohérence de la pensée augustinienne elle-même, bien souvent, échappe. Pour reconstituer une

prédication pascale, à Hippone au début du Ve siècle, il a donc paru intéressant de présenter, en suite continue (a partir du Carême jusqu'à l'Octave de Pâque) un exemple de chacune des prédications auxquelles donnaient lieu les cérémonies liturgiques. Malgré la dispersion de ces textes dans l'œuvre augustinienne, malgré les délicats problème de la chronologie et des variations de l'ordre liturgique (l'ordre des péricopes a changé sous l'épiscopat d'Augustin) S. Poque a réussi à en constituer un regroupement très satisfaisant. Une introduction (de 153 pages) présente successivement « le sacrement de Pâque » puis « la prédication pascale » et enfin « le texte » (langue et style, date, éditions).

T. Š.

JEAN CHRYSOSTOME, *A Théodore*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean DUMORTIER (= *Sources Chrétiennes*, No. 117), Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, in 8°, 324 p.

Le chanoine J. Dumortier, qui s'intéresse depuis longtemps à S. Jean Chrysostome, nous donne ici la première édition moderne de ce que l'on est convenu d'appeler « les lettres à Théodore » et qui figure dans la Patrologie grecque sous le titre Ad Theodorum lapsum I et II. C'est un ensemble parénétique dont la première partie est un véritable traité et la seconde une lettre à un correspondant particulier. La lettre est antérieure au traité et est présentée avant lui dans cette édition, comme dans l'édition de Sir H. Savile. Le traité précède la lettre dans Montfaucon et Migne. Ce que les manuscrits ont conservé sous le titre de Réponse du moine déchu ne peut guère avoir été qu'un simple billet antérieur à la lettre et qui aurait pu la provoquer. Son authenticité est fortement contestée.

La lettre et le traité ont ceci de particulier qu'ils ont été traduits en latin avant le IXe siècle et peut-être même à une époque presque contemporaine de l'auteur. M. Durmontier nous donne, en appendice, une édition critique de cette double traduction, qui permet d'améliorer le texte grec.

On lit toujours avec intérêt et profit un texte de S. Jean Chrysostome, son plaidoyer en faveur de la vie consacrée à Dieu, en faveur également du repentir, de la pénitence, comme aussi de la miséricorde de Dieu. Il nous parle comme un pasteur et un directeur spirituel très averti des faiblesses et des ressources de l'âme humaine.

T. Š.

Expositio totius mundi et gentium. Introduction, texte critique, traduction, notes et commentaire par Jean ROUGÉ (= *Sources Chrétiennes*, No. 124), Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, 392 p.

Il s'agit d'un itinéraire, ou plutôt d'une description du monde connu vers le milieu du IVe siècle après J.C. Très utilisé par les historiens du Bas-Empire, en raison des données économiques qu'il contient, ce texte est également important pour l'histoire événementielle du milieu du IVe

siècle. Il fallait toute science historique de M. Rougé pour faire de l'édition de ces pages, assez sèches, un livre d'une lecture intéressante.

T. Š.

G. GOTTIER, J. C. BAUMONT, A. CHOURAQUI. A. HAYEN, P. R, RÉGAMEY, Y. CONGAR, P. A. LIÉGÉ, M. D. CHENU, B. LECOMTE, J. FRAYSSINET. R. VOILLAUME, J. LOEW, A. M. HENRY, *Église et pauvreté*. Préfaces de Sa Béatitude le Patriarche MAXIMOS IV et de Son Éminence le card. LERCARO, Collection « *Unam Sanctam* », No. 57, Paris, Les éditions du Cerf, 1967, 384 p.

Il y a, dans la conception chrétienne de l'Église, un mystère de pauvreté qui est fondamental (patr. Maximos IV). Et les problèmes concernant la pauvreté, celle de nos frères et de l'Église du Christ, sont nombreux (card. Lercaro). Il faut d'abord prendre la mesure de la pauvreté dans le monde (l'étude du P. Gottier). De nombreux graphiques (J. C. Baumont) mettent en évidence l'accélération de l'appauvrissement des pauvres. Les deux tiers de l'humanité sont insérés dans ce groupe des pauvres (A. Chouraqui).

Le P. Hayen et le P. Regamey tracent les grandes lignes d'une réflexion chrétienne sur l'homme pauvre. Et le P. Congar pose alors une question décisive: les exigences évangéliques concernant la pauvreté sont-elles applicables à l'Église comme telle? Oui, parce que l'Église n'est autre chose que le *Nous* des chrétiens. A remarquer aussi deux autres études du P. Congar: « Les biens temporels de l'Église d'après la tradition théologique et canonique », « Une réalité traditionnelle, l'Église secours des faibles et des pauvres ».

La pauvreté est une condition première de l'activité missionnaire (P. Liégé). Les pauvres ce ne sont pas seulement des individus, il y a des « masses pauvres » (M. D. Chenu). B. Lecomte et J. Frayssinet précisent les conditions de l'engagement du chrétien en face de la pauvreté.

Dans une dernière partie le P. Henry, avec la collaboration de Voillaume et de Loew, présente une enquête sur la pauvreté dans l'Église, menée auprès d'évêques et de supérieurs majeurs religieux des cinq continents.

T. Š.

Théodore KHOURY, *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un musulman, 7e controverse.* Introduction, texte critique, traduction et notes. Les Éditions du Cerf, Paris 1966, 233 S. (= *Sources Chrétiennes* No. 115).

Th. Khoury, der sich Jahren intensiv mit den Kontroversen zwischen Byzantinern und Moslems beschäftigt, liefert hier die erstmalige kritische Edition eines Textes, der für das Verständnis der Beziehungen zwischen Griechen und Mohammedanern von grösster Bedeutung ist. Der Edition ist eine ausführliche und gründliche Einleitung vorausgeschickt.

Den Dialog mit den Moslems führt hier der sowohl literarisch wie theologisch hochgebildete Kaiser Manuel II. (1350-1425). Der Text ist von grösstem Interesse für alle, die sich heute mit dem Gespräch zwischen Christen und Moslems befassen.

W. DE VRIES S.I.

H. ПОЛОНСЬКА - ВАСИЛЕНКО, *Історичні підвалини української Автокефальної Православної Церкви* [Historical background of the Ukrainian Autocephalic Orthodox Church] (= *Analecta OSBM*, series II, sectio I, vol XIX), PP. Basiliani, Roma 1964, 125 p.

L'autore studia la posizione giuridica della Chiesa ortodossa nell'Ucraina attraverso i secoli. Questa è stata dal sec. XI fino al 1685 — secondo l'autore — « autocefala de facto », poi fu incorporata nel patriarcato di Mosca. Il 1 gennaio 1919 fu proclamata autocefala in circostanze molto drammatiche. Questa indipendenza durò fino al 1930.

Nell'introduzione (p. 5-7) l'autore traccia lo sviluppo dell'autocefalia nelle Chiese ortodosse. Questa sintesi non può dirsi un modello di precisione storica. Per es. ci si dice che la Chiesa bulgara diventò autocefala nel 932, invece che nel 927; il patriarcato serbo sarebbe stato rinnovato nel 1929, invece lo fu nel 1920, ecc. Inoltre, l'affermazione che le Chiese copta, armena e sira abbiano ottenuto l'autonomia nel sec. IX è del tutto fuori posto, perché queste Chiese non chalcedonesi si separarono dal resto della cristianità già nel sec. V, e come l'autore afferma (p. 5) il sistema dell'autocefalia è proprio delle Chiese ortodosse.

M. L.

Cyril TOUMANOFF, *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown University Press, Washington 1963, p. 601 + 3 maps.

" Few areas of the world whose contribution to history has been as great as Caucasia's, have suffered as much from neglect by historiography ". These words introduce the important studies dedicated by C. Toumanoff to Armenian and Georgian History. They deal with the following subjects: ch. I The social background of Christian Caucasia; II. States and dynasties of Caucasia in the formative centuries; III. The Orontids of Armenia; IV. Iberia between Chosroid and Bagratid rule; V. The Armeno-Georgian Marchlands. A comprehensive bibliography, a detailed index and 3 maps complete this outstanding scholarly volume.

M. L.

Robert BROWNING, *Notes on Byzantine Prooimia* (= *Wiener Byzantinische Studien* Band 1: *Supplement*, Herman Böhlaus Nachf, Ges., Wien 1966, 31 pages with 1 plate.

The A's brochure is a supplement to the larger work of H. Hunger, that draws on an Oxford MS not used by Hunger. The A. offers

variant reading and a few corrections of Hunger's work and publishes the prooimia peculiar to the Oxford MS, with an English translation and notes. J. G.

Georgisch-Deutsches Wörterbuch, directed by Yolanda MARCHEV, Amirani-Verlag Switzerland.

This Georgian-German dictionary launched by the late Kita Tschenkéli and continued by Yolanda Marchev continues with a steady rhythm, for each year produces 2 new beautifully printed fascicles of 96 pages each. The last fascicle received is no. 13, which continues the letter S.

J. G.

Maurice BELLET, *Crisi della fede*, Milano, Vita e Pensiero, 1967, 216 p.

Questo libro tradotto dal francese (*Ceux qui perdent la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965) non è un'opera per chi non crede più, ma per i credenti. Il problema iniziale è una ricerca dell'atteggiamento fondamentale nei confronti di chi non ha più la fede. Ma questo problema è imprescindibile dall'altro: il misterioso passaggio fa una fede autentica ad una perdita decisiva. Certamente non era possibile in poche pagine proporre la soluzione definitiva dell'arduo problema delle crisi di coscienza sul piano dell'individuo. In questa regione, pensa l'autore «ciascuno deve, infine, percorrere la propria strada. L'analisi propone e non impone, suggerisce un metodo d'indagine, ma non lo dispensa; giunta al termine, apre il difficile campo indubbiamente illimitato, che ciascuno deve assolvere per proprio conto, con i lumi che gli sono dati» (p. 12).

T. Š.

PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora*. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec de Gilles QUISPEL (= *Sources Chrétiennes*, No. 24 bis), Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, 116 p.

L'épître de Ptolémée est une des rares œuvres gnostiques qui nous aient été conservées par la tradition. Le problème qui y est traité, est la signification de la foi juive pour la religion chrétienne. L'auteur de la présente étude a revu le texte de la première édition (1949) et «éliminé quelques bévues», mais rien d'essentiel n'a été changé. T. Š.

Le Père LAGRANGE, *Au service de la Bible*, Souvenirs personnelles, Préface du P. BENOIT, O.P. Les Éditions du Cerf, Paris 1967, in-8°, 384 p.

La vie et l'œuvre du Père Lagrange sont devenues une page de l'histoire de l'Église, surtout maintenant, quand les archives s'ouvrent et la crise moderniste fait l'objet de nombreuses publications. Il est bon d'entendre là dessus la témoignage de quelqu'un qui fut personnelement mêlé aux événements comme fondateur de l'Ecole Biblique de Jérusalem

et auteur de la *Méthode historique* (réédité l'an dernier dans la collection « Foi Vivante »). T. Š.

Jürgen-Peter RAVENS, *Staat und die katholische Kirche in Preussens polnischen Teilungsgebieten (1772-1807)* (= *Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München*, Band 21), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, p. 181.

L'autore basandosi su una abbondante bibliografia e sulle fonti, studia le relazioni fra lo stato prussiano e la chiesa cattolica nei territori assegnati alla Prussia nelle tre spartizioni della Polonia. Oltre alle diocesi di rito latino, l'autore tratta anche della diocesi di Suprasl di rito bizantino-slavo, eretta nel 1798 ma soppressa nel 1806. M. L.

John ERICKSON, *Panslavism.* Ed. Historical Association, London 1964, p. 39, 3s 6d.

Una eccellente sintesi del panslavismo dalla sua prima apparizione nel 1826 fino ai nostri giorni. L'autore bene mostra, come attraverso questi 150 anni il concetto del panslavismo si è spostato dall'unità etnica, linguistica, romantico-letteraria, politica, fino al COMECON, cioè unità economica. Una nota bibliografica chiude questo simpatico volumetto. M. L.

Radu R. N. FLORESCU, *The struggle against Russia in the Roumanian principalities 1821-1854*, « Acta historica Societatis Academicae Dacoromanae », Tomus II, München 1962, p. 341, $ 8.

L'intero secondo volume degli *Acta historica* della Società Accademica Romena contiene solo la dissertazione di R. Florescu. Basandosi sulle fonti finora inesplorate dell'Archivio di Stato (*Public Record Office*) di Londra, l'autore illustra il periodo del Protettorato Russo nei Principati Danubiani (Moldavia e Valacchia) mettende in una luce nuova le relazioni anglo-rumene e l'origine della guerra di Crimea. In Appendice pubblica alcuni importanti documenti inediti. Una ricca bibliografia e un Indice completano questo importante volume. M. L.

ROMANOS LE MÉLODE, *Hymnes*, tome IV; introduction, texte critique, traduction et notes par José Grosdidier de MATONS, (= *Sources Chrétiennes*, No. 128), Paris, Les Éditions du Cerf, 1967, in-8°, 604 p.

Ce volume IV continue la série du Nouveau Testament. Il nous apporte quatorze Hymnes qui se situent entre les Rameaux et la Pentecôte, textes intéressants pour la liturgie, l'histoire de l'exégèse et la spiritualité orientale (surtout les deux hymnes sur la croix). L'hymne consacré à la présence de Marie dans la Passion, dit de « Marie à la Croix » est un des poèmes les plus connus de Romanos. T. Š.

Annual Bulletin of Historical Literature.
N° 50: Publications of the year 1964, Historical Association, London 1967, 112 p.
N° 51: Publications of the year 1965; London, 1967, 112 p.

An Aramaic Handbook. With contribution by: Z. Ben-Hayyim, M. Black, A. Dupont-Sommer, H. L. Ginsberg, H. Ingolt, R. Köbert, E. Y. Kutscher, R. Macuch, H. Polotsky, H. Ritter, F. Rosenthal, A. Spitaler. Edited by Franz Rosenthal. Part I, 1-2, II, 1-2. Texts and Glossary (Porta Linguarum Orientalium, Neue Ser. X) Harrassowitz Otto, Wiesbaden, 1967, 4 fasc.

Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb. Nach der Ausgabe von Abramovič in Auswahl neu herausgegeben und eingeleitet von Ludolf Müller. (Slavische Propyläen, Band 14). Wilhelm Fink Verlag, München 1957.

Αρβανιτης, 'Αθανάσιος, *'Επίτομος ἱστορίας συρο-ἰακωβιτικῆς 'Αρμενικῆς καὶ Αἰθιοπικῆς 'Εκκλησίας*, 'Αθῆναι 1967, 127 p.

ARNOLD, A. J. P., *Aid for Development. A political and economical study.* The Bodley Head, London 1966, 256 p.

Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Herausgegeben von Johann Christoph Hampe. Kösel-Verlag, München 1967.

BESHA, Girma and Merid Wolde Aregay, *The Question of the Union of the Churches in Luso-Ethiopian relations (1500-1632).* Junta de Investigaçoes do Ultramar and Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisbon, 1964, 115 p., 2 carte geogr.

BOETTCHER, Karl-Heinz & SCHEFFLER, Helmuth, *Ein Gespenst tritt ab in Europa. Aufstieg und Niedergang des Kommunismus.* Köln 1967, Markus-Verlag, 357 p.

CARMICHAEL, Joel, *A short history of the Russian Revolution.* Sphere Books Limited, London 1967, 254 p.

DAVIES, Alun, *Modern European History 1494-1788, a Select Bibliography*, Historical Association, London 1966, 39 p.

DVORNÍK, František, *Svatý Vojtěch druhý pražský biskup.* Řím 1967, Křest'anská Akademie, 99 p.

DYMOND, D.P., *Archaeology for the Historian.* Historical Association, London 1967, 28 p.

Ejemplaridad transcendente de Maria sobre la Iglesia. Por la Sociedad Mariológica Española (Estudios Marianos – Segunda época, Vol. XXIX). Editorial Coculsa, Madrid 1967, 381 p.

FARINA, Raffaele, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo* (Biblioteca Theologica Salesiana, vol. 2). Pas Verlag, Zürich 1966, 381 p.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Werke, Band 3. 1794-1796.* Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Richard Schottky. F. Fromman Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 485 p.

FOOTMAN, David, *The Russian revolutions.* Faber and Faber, London 1962, 140 p.

GHERMAN, Pierre, *Pensée romaine, people roumain.* Spes, Paris 1967, 326 p.

GIOVANNELLI, Germano, OSBM., *Vita di S. Nilo Fondatore e Patrono di Grottaferrata.* Versione e note a cura dello Jeromonaco Germano Giovannelli. Badia di Grottaferrata 1966, 273 p., 7 tav.

GOPAL, S., *Modern India.* Historical Association, London, 1967, 31 p.

GULBEKIAN, Yedvard, *Clerical Celibacy and the Church of Armenia.* Harq, London, 1966, 11 p.

HUBER, Eduard, *Um eine « dialektische Logik ». Diskussionen in der neueren Sowjetphilosophie.* A. Pustet, München und Salzburg, 1966, 259 p.

Humanizmus a renesancia na Slovensku v. 15.-16. storočí. Redigovali Ľudovít Holotík a Anton Vantuch. Vyd. Slovenskej akadémie vied. Bratislava 1967, 510 p., 61 obr.

JELAVICH, Barbara, *Russia and the Greek Revolution of 1843* (Südosteuropäische Arbeiten, 65). Verl. R. Oldenbourg, München 1966, 124 p.

John XXIII *Lectures.* Volume I. 1965. Byzantine Christian heritage. John XXIII Center for Eastern Christian Studies, Fordham University, New York (Bronx) 1966, 195 p.

Kačić. Zbornik Franj. Provincije Presv. Otkupitelja. Godina I, 1967. Izdaje Franjewacki Provincijalat Presv. Otkupitelja, Split. 339 p., 2 tav.

KING, A., Archdale, *Liturgie d'Antioche. Le rite syrien. Le rite chaldéen.* Introduction par I.-H. Dalmais, O.P. Paris 1967, Maison Mame, 288 p.

KRCHŇÁK, Alois, *Čechové na basilejském sněmu.* Řím 1967, Křesťanská akademie, 274 p.

KUČINAS, Antanas, *Kunigas Antanas Staniukynas. 100 metų sukakčai nuo jo gimino pamineti.* Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos Leidinys, Roma 1965, 208 p.

Liturgical Chants. Vol. V. *Holy Week, Easter, Christmas, Theophany.* New Skete 1966, 221 p.

MOSCATO, G. B., *Cronaca dei musulmani in Calabria.* Cosenza 1963, Editrice « Casa del Libro ». Ristampa dell'edizione del 1902, 114 p.

MOURADIAN, Sahag A.-MARDIROSSIAN, Nazareth, *Catalogue of Armenian manuscripts of St. Arakelotz-Tarkmanchatz Monastery (Moush) and the environs.* Edited by Ara Kalaydjian. Calouste Gulbenkian Foundation Armenian Library Lisboa. Jerusalem, Armenian Convent Printing Press, 1967, II + 231 p. (in armeno).

NAHAYEWSKY, Isidore, *History of the Modern Ukrainian State 1917-1923.* Munich 1966, Ukrainian Free University and Academy of Arts and Sciences, 317 p.

PREIDEL, Helmut, *Slavische Altertumskunde des östlichen Mitteleuropas im 9. und 10. Jahrhundert.* Teil III. mit 56 Abbildungen und Karten. Admund Gans Verlag, Gräfelfing bei München 1966, 196 p.

The Primacy of Peter in the Orthodox Church. By J. Meyendorff, A. Schmemann, N. Afanassieff, N. Koulomzine. The Faith Press, London 1963, 134 p.

PRPIC, George, *Eastern Europe and World Communism: A Selective Annotated Bibliography in English.* Institute for Soviet and East European Studies, John Carroll University, Cleveland, Ohio 1966, III + 148 p.

RIGON, Bruno, *Documenti ufficiali della Nobile Accademia di Santa Teodora Imperatrice.* Gran Cancelleria della Nobile Accademia di S. Teodora Imperatrice, Roma 1966, 39 p.

RIX, Michael, *Industrial Archaeology.* Historical Association, London 1967, 25 p.

SAPELJAK, Andrij, ep., *Українська Церква на II Ватиканському Соборі.* Салезіянське видавництво, Рим-Буенос Айрес 1967, 315 p., 14 tav.

SCHLINK, Edmund, *Nach dem Konzil.* Siebenstern Taschenbuch Verlag, München und Hamburg 1966, 253 p.

Se znamením kříže. Řím 1967, Křesťanská akademie, 239 p.

SENN, Alfred Erich, *The Great Powers, Lithuania and the Vilna Question 1920-1928* (Studien zur Geschichte Osteuropas, XI). E. J. Brill, Leiden 1966, XI + 239 p.

SPAULL, Hebe, *The Agencies of the United Nations. A survey of economic and social achievements.* An Ampersand Book, London 1967, 133 p.

TIMIADIS, Emilianos, archiep., *Reflexiones de un Ortodoxo en torno a la espiritualidad.* Traducción, introducción y notas Juan S. Nadal S.J., « Mensajero », Bilbao 1966, 160 p.

TOMIĆ, Stevan *Pravne zaštita spomenika kulture u Jugoslaviji.* Savezni Institut a zaštitu spomenika kulture. Beograd 1958, 167 p.

Український мирянин в житті Церкви, спільноти та людства. Малеріяли студійних днів УХР (Рокка ді Папа б. Риму, 13-16 жовтня 1963 р.). За редакцією Володимира Янева. Видання Українського Християнського Руху, Випуск ч. 3. Париж-Рим 1966. 418 стр.

Un cri désespoir des prêtres de Moscou. Paris 1967, Centre Orthodoxe d'Information, 104 p.

VOLLBACH, Fritz, *Il tessuto nell'arte antica.* Fratelli Fabbri, Milano 1966, 157 p. (incluso tavole a colori).

VRIES, Wilhelm de, S.J., *Orthodoxie et Catholicisme.* Traduit de l'allemand par Jean Houel. Desclée et Cie, Paris 1967, 183 p.

Year Book 1967. Published by the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America. New York 1967, 192 p.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 5-VI-1968 - I. Žužek S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* - 6-VI-1968 - ALOYSIUS Card. Vicarius

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA, 1968

ΜΝΗΜΗ - ΔΙΑΘΕΣΙΣ:

The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil

That the memory of God (μνήμη θεοῦ) plays an important role in the ascetic and mystical theology of St. Basil the Great has been clearly recognized (1). Basil employs this concept of the memory of God to resolve the problem, so much agitated in the early Church, " How can a man fulfill the Gospel injunction to ' Pray without ceasing '? "

For St. Basil the answer consisted in inculcating the practice of the perpetual memory of God. He does not resort to some more specific technique of a particular formula of prayer or some type of psycho-physical method as the later hesychasts were to do so as to achieve this same end. Rather he makes it clear that the very memory of God will itself be a form of perpetual prayer and will produce purity of heart for which the ascetic and the man dedicated to prayer must constantly strive. All this is quite clear.

What remains to be determined, however, is the precise nature of memory as Basil understood it. And, having established this, there remains the task of ascertaining the process by means of which this memory achieves the effects that Basil allots to it.

(1) Cf. I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison* (*Or. Chr. Anal.* 157) Rome 1960, 160 ff. In a later essay Hausherr has pointed out that the memory of God has for Basil a very concrete, practical significance that is close to life. He notes that it is somethings quite different than a thought held constantly in mind; it is more structural and radical a part of man, he implies. Cf. *La priere perpetuelle du Chrétien.* in " Hésychasme et Prière " (*Or. Chr. Anal.* 176) Rome 1966, 281 ff.

The present study undertakes to examine these questions. The chief sources used are the Greek texts of the so called Long Rules (RF), or *Regulae Fusius Tractatae*, and of the Short Rules (RB), or *Regulae Breviter Tractatae*. Some use is also made of the important latin translation done by Rufinus (VR) (1) who made use of an earlier edition of Basil's ascetic writing, as well as the Greek text of a few other works of Basil.

The Memory of God

In the earlier recension of his Asceticon Basil included a text which sharply stresses the central role of the memory of God in his ascetic system of thought. In spite of his strong bent for active social interests Basil felt that a christian should make the sacrifices necessary to lead a life of relative seclusion because this type of life was more conducive to the fostering of the continuous memory of God. " It is a very great help toward preserving the memory of God also to live in a retired and remote situation " (2).

In the later developement of this same theme he repeats this teaching expressing it more from the negative side. " So as to prevent the wandering of the soul it is helpful to live in retired situations..... Then because of the tumult and press of affairs that goes along with the usual life in the world one is drawn away from that most precious memory of God " (3). This observation is reinforced by a further point. The busy life of the world can lead even to " contempt and complete forgetfulness of his (God's) judgments, and no greater, no more pernicious an evil can befall a man" (4). For just as the continual memory of God is man's greatest good so also is forgetfulness of God the greatest of evils.

Since man's memory of God plays so central a role in his spiritual life clearly the faculty of memory must be singularly important to man. This was not the case in every system of an-

(1) Cf. J. Gribomont, *Histoire du Texte des Ascétiques de S. Basile* (*Bibl. du Muséon* 32) Louvain 1933, 95 ff. We are grateful to Dom Gribomont for the encouragement in this study.

(2) VR 3, PL. 103.493 B.

(3) RF 6 II.1, 479 A-81 A. All citation of the Greek text are from *Opera Omnia S.P.N. Basilii*, ed. J. Garnier (Paris 1839).

(4) *Loc. cit.*, 481 A-B.

thropopolgy in the ancient world by any means, though it is well known that for Plato memory played a crucial role in man's psychic and spiritual life. Possibly in our own days, since the work of Freud and Jung, we are in a position to appreciate more fully the very considerable place that memory occupies in the psychic life, for both of these investigators have provided abundant evidence that suggests that memory, in one form for other, is indeed one of the most powerful forces operative in man. And of course in the course of establishing this fact they have fashioned, each in his own manner, a new concept of memory.

Could it be that St. Basil had also fashioned a new concept of memory in the course of this observations and reflections? Perhaps a concept that in some manner allowed memory to assume functions and to be characterized by relations not otherwise ascribed to it? Or is Basil's concept of memory more in keeping with the traditional Platonic understanding of it? The first impression one receives from the context in which this term is used in these *Rules* is that Basil's use of memory differs significantly from Plato's above all in this, that for Basil it is decidedly oriented towards the experiential and practical and relatively unconcerned with theories of knowledge and of man's nature for their own sake. It is less metaphysical and more psychological in its primary intention and in its method. Basil's use of memory is inevitably found in contexts where the concern is one of pastoral application to the concrete problems of the monastic life and of the life of pyayer in general. Our further investigation will provide ample demonstration of these points as we procede.

In the same latin rule we have just cited Basil gives us further information about his view of the role of memory in the ascetic life. He tells us that by conserving the memory of God " we cut off our earlier habits that led to our acting against God's command. This, is to be sure, not a small task — to turn oneself away from and to revoke a bad habit " (1). And in the later version of his Asceticon when he again treats of this topic he remarks that when a man loses this memory of God he can " no longer rejoice and take delight in God nor find pleasure in the Lord and experience sweetness in his words " (2).

(1) VR 3 PL 103. 493 C.
(2) RF 6 II. 1 481 A.

In this context it is clear that memory is not a mere storehouse of concepts and phantasms. Nor is it the bare passing reminiscence of some idea, person or event. Rather it is conceived as a force sufficiently strong to lead to the achievement of a very ardous task — that of changing one's character. Memory then in these passages, far from being a largely passive faculty as we commonly conceive of it, for Basil is not only an active but even a powerful force, highly influential in the daily life on man. Memory is a dynamic center of man's psychic life.

Further, it appears here that memory bears some type of intimate relationship to the emotions and to interior experience in general. The cultivation of a particular form of memory, the memory of God, is considered an absolute condition for the experience of interior satisfaction and delight. More, it is asserted that the successful developement of this power will lead to a strong and frequent sense of spiritual fulfilment. This is well brought out by the greek text which employs five different verbs to express vividly the various forms and intensities of spiritual satisfaction that Basil associates with this faculty: ἐναγαλλιᾶσθαι, ἐνευφραίνεσθαι, κατατρυφᾶν, καταγλυκαίνεσθαι, ηὐφράνθην.

Memory is a force which reaches even beyond passing emotion. It influences the very roots of character. This is a point worth underlining and indeed Basil himself stressed it in the text. He assumes that it is possible under the guiding and impelling power of this active memory so to alter one's character as to come to take satisfaction in activities and in objects which formerly had very little appeal. At the same time he holds that the careful cultivation of the memory by ascetic effort can lead one to lose the taste for those activities and things which were once so appealing as to lead one to break God's commandments for the sake of enjoying them. " We cut off our earlier habits that led to our acting against God's command" (1). By cultivating this memory of God the christian is led to exclaim " I have remembered God and I rejoiced " and again, " your words were sweet to my palate, sweeter than honey in the mouth " (2).

There is another passage in the *Rules* where Basil quotes this last verse. It is so similar is some respects to this present

(1) VR 3 PL 103.493 C.

(2) *Ibid*. The citations are from Ps 76.4 and 118.103 respectively.

text that it bears investigation although it promises to raise a further question that will have to be answered rather than proved an immediate solution to the problem of defining memory.

Basil addresses himself to the question as to whether a monk should be forced to sing the psalms in the case where he is unwilling to do so. He answers that " If anyone is not eager to approach psalmody and if he should not display that same attitude (διάθεσις) as the man who exclaimed ' Your words are sweeter than honey in the mouth '... let him be corrected or expelled... " (1). Another passage takes up this same theme making use of a similar vocabulary." What does it mean ' to sing understandingly '? ", Basil is asked. He replies: " What part the taste of food plays in matters pertaining to nourishment that is the role filled by the understanding in relation to the words of sacred scripture. For it is said that ' The palate tastes food and the mind discerns words ' (2). And so when the psyche is so disposed (συνδιατίθεται) in relation to the force of words as taste is diposed (συνδιατίθεται) to the quality of various foods, then a man fulfills that command which says ' Sing understandingly ' " (3).

In both these texts there is question of inner, spiritual experience which is related to a prayerful activity, to psalmody, This inner experience is more than a passing act. It arises from a deep, relatively fixed attitude. In both instances this stable attitude is alluded to by the same basic vocabulary: διάθεσις in the first case and its compound verbal root in the other instance: συνδιατίθεται. Moreover it follows from the context that this disposition of soul, although relatively stable and deep, can be acquired by training and effort, The text reads " let him be corrected " until he takes on this more acceptable disposition of mind and soul. Further, this disposition forms the basis for the experience of spiritual fulfillment, of delight in the word of God.

If we study these two passages in relation to the text where this experience of spiritual delight in God is related to memory, it is clear that Basil considers both the memory and the diathesis as important elements in the ascetic life. Assiduous cultivation of the memory of God leads to an inner change resulting

(1) RB 281 II.2 734 B.
(2) Job. 12.11 LXX.
(3) RB 17 II.2 734 A. The citations are taken from Ps 46.8.

in the ability to experience delight in God and his words. At the same time it is maintained that the proper diathesis is what is required if a monk is to participate joyfully in psalmody and to take spiritual delight in the word of God. Thus it follows that memory rightly employed leads to the same result as diathesis when it is virtuously disposed: the responsiveness, accompanied by a sense of joy and satisfaction, to the word of God and to singing His praises. At the same time the man so disposed in memory and in his diathesis loses the taste for sin.

Now the question becomes more precise. Just what is the difference between memory and diathesis in these texts? If there is any difference then what is the mutual relation between the two? But first of all, just what does Basil refer to by the term diathesis?

Diathesis

Besides the above passages there are many other instances where the word diathesis occurs in these *Rules*. In fact one of the results of a careful examination of the vocabulary of the greek text is recognition of the unusual frequency of this term. It is found some 63 times in these writings, all but a few times in the noun form. There are a number of instances where the verbal root is used in such a way as to have a clear reference to the same reality as is expressed by the noun. If this incidence is compared with that of terms which are generally employed in patristic texts treating of psychological and ascetic questions then the significance of this figure is brought into relief. For instance, the word heart (καρδία), so frequent in the biblical and patristic writings, occurs in these *Rules* but 39 times; spirit (πνεῦμα) no less prominent in these same writings, is found here but 24 times; mind, (νοῦς) one of the most frequent of terms in the philosophical and patristic writings, is employed by Basil only 14 times in the same text.

Moreover, the term diathesis was never a prominent word in the earlier tradition. In the entire collection of the *Enneads* Plotinus uses it only some 6 times (1). It is no more common in

(1) Cf. E. Brehier, *Plotinus*: *Enneads* (Paris 1963) vol. 6.2, 212.

Plato, and though it is used somewhat more often by Aristotle and the Stoics it was never to represent any concept central to their systems of anthropology (1).

Diathesis was a term in the technical language of the greek classical medical tradition. It is found in Hippocrates and in Galen as well. It came to refer to a condition which was relatively fixed, whether of body or of psyche, whether healthy or diseased. In fact it eventually came to be a synonym for disease itself and for the symptoms and causes of disease (2).

It is of interest that this same term continues to used in modern clinical medicine and psychiatry. It has the meaning of a fixed tendency to contract a given disease or display a given symptom or syndrome. For example, a patient with a hemorrhagic diathesis is one with a propensity to abnormally free and frequent bleeding (3).

Since Basil was very well versed in the theory of medicine and took a considerable interest in the art of clinical medicine (4) it is not unlikely that he was struck by the medical usage of his time in respect of this term. But in any case the significance it had in the medical tradition was quite limited and so general as to be of very little practical value. If Basil was influenced by the medical terminology at all, then it was to a very limited degree. He was to transform the connotation of this term very radically as will become clear presently. Later on we shall also see that in the ear'ier patristic tradition this word, so far as the state of present knowledge reveals, was not indicative of any meaning

(1) On Plato, cf. F. ASTIUS, *Lexicon Platonicum* (Lipsiae 1835) I, 467-68; on Aristotle, H. BONITZ, *Index Aristotelicus* (Berlin 1870) 179; also on the Stoics, E. ZELLER, *The Stoics, Epicureans and Sceptics* (New York 1962-reprint), 210 ff.

(2) Cf. H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae* (Graz 1954-reprint) III, *s.v.* διάθεσις.

(3) Cf. *Gould's Medical Dictionary*, 5th ed. (Philadelphia 1941) *s.v.* diathesis; also H. B. ENGLISH and A. C. ENGLISH, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms* (New York 1958) *s. v.* diathesis.

(4) Cf. for instance the RF 55 II.1 557 ff. It is highly interesting to compare this passage with St. Bernard's treatment of the same question: cf. his ep. 388 in *The Letters of St. Bernard*, transl. by B. S. JAMES (Chicago 1953) 459. Basil is wholly positive Whereas Bernard rejects the medical art of his day.

approaching closely the sense Basil gives to it, and especially is it true to say that in no other psychological system does it occupy the prominence that it does in Basil's *Rules*.

The Anatomy of the Diathesis.

1. – We have already seen that the diathesis reflects the emotional life of man, his affections and passions. There are many passages where it is used with reference to this area of human experience. Perhaps the following is one of the most striking. " The ardor of love which characterizes natural affection may be said to be present when the beloved is loved with burning desire and affection (διαθέσει διαπύρῳ) (1). Here, interestingly, enough, Basil makes use of the term diathesis to define a word which in fact was considerably more common in the literature, namely στοργή, which refers to natural affection or love. This fact suggests that for the monks to whom this response was addressed the term diathesis could be used to clarify a term which has reference to the deep emotions of love and which was a classical term in Greek. Consequently, for certain of the monks in Basil's diocese diathesis was a well known term with a technical meaning, having reference to the profounder emotions. Basil was obviously aware of this fact and so made use of this term to elucidate their question, seemingly, as a matter of course. That the emotions dealt with here are deep-seated is evident from the rest of this passage. " So that brotherly love might not be something merely superficial but deeply rooted in the soul and ardent it is said ' Being inclined to love one another with fraternal love ' " (2). The pertinent phrase here is the compound verbal form of diathesis: ἐνδιάθετος δὲ καὶ διάπυρος.

That diathesis has a special relation with the primary affection of love appears in other passages as well as here. " What desire of the soul is more vehement and violent than that of the man who draws near to God having been cleansed from all evil and calling out with true affection (ἀπὸ ἀληθινῆς διαθέσεως) ' I am wounded by love ' " (3). (Cant. 2.5.).

(1) RB 242 II.2 708 E.

(2) *Ibid.* The scriptural citation is from Rom 12.10.

(3) RF 2 II.1 470 B.

2. – But if diathesis is employed to express a certain deep and stable emotional attitude especially manifest in the area of love, it is not confined to this meaning. It is not reducible solely to emotional experience or even to the spiritual senses considered as the faculties of spiritual experience. For it also has moral implications and is a reflection of moral attitudes. This aspect of diathesis is well brought out in the following passage.

Question: Should those who are devout be corrected in the same way as those who are lacking in fervor if both should fall into the same sin?

Answer: If we examine into the disposition (διάθεσιν) of the one who sins and if we study the manner of the sin then we shall discover the right measure of punishment. For even if a sin seems to be the same there is considerable difference it if is committed by a devout person or by an indifferent one (1).

The notion of diathesis implied in this text is primarily a moral one as determined by one's habitual attitude to God's commandments. Not that this attitude is altogether unrelated to one's affective life. Indeed the point would seem to be that Basil understood very precisely that the deepest part of a man's emotional life has moral implications which are so far reaching as to indicate his moral relation to God's law and so to God Himself.

3. – Another aspect of diathesis is brought out by this text, and not the least interesting one. The diathesis is in part at least unconscious. Were this not the case there would be little need to stress the necessity for careful analysis of motivation and hidden significance of a given human act, especially in the case where the individual concerned is sincerely trying to amend his life. This point is brought out more clearly by another text which deserves to be cited in full.

Question: " What if someone should say ' My conscience does not condemn me? ' "

Response: " This occurs also in the case of physical diseases. There are many persons who are ill but who do not feel ill. Yet they put their faith rather in the observation of the physicians than pay attention to their own lack of feeling. This same

(1) RB 81 II.2 626 A.

thing occurs in the case of the passions of the psyche, that is to say with regard to sins. Even if a man does not reproach himself in as much as he is unconscious of sin, yet he does well to trust to he opinion of those who have the ability to perceive his state better than himself. This is what the apostles did. They were very sure that they were sincerely disposed (εἰλικρινοῦς ... διαθέσεως) toward the Lord.. But when they heard ' One of you is about to betray me ' (Matt. 26.21) they believed the Lord nontheless " (1).

That the diathesis is often unconscious then is formally established here by Basil. And one practical conclusion that he draws from this fact is the need the individual has to consult a spiritual master who has the ability to recognize and discern the nature of this unconscious force and attitude which at times is all decisive in the moral and spiritual life of man. Lack of an adequate insight into one's diathesis can be a dangerous state. It is considered to be a serious defect of the knowledge requisite for attaining to spiritual maturity, although it can be partially compensated for by a humble obedience and trust given to a qualified master. Such a master must be equipped with such knowledge of the unconscious and of the powers to observe and analize it as will enable him to point out to those who consult him the nature of the unconscious forces at work in their lives. This sort of knowledge is for St. Basil part of the basic requirement of the accomplished spiritual director.

4. – Because this aspect of the diathesis is so striking a dimension of Basil's concept of man, it is all the more interesting to notice that he had an explicit awareness of the fact that the dream-world of man is highly significant for his moral and spiritual life.

Question: " What is the source of those unbecoming nocturnal phantasms? "

Response: " They arise out of the disordered movements of the soul that occur during the day. But if a man should occupy himself with the judgments of God and so purify his soul and concern himself constantly with good matters and things

(1) RB 301 II.2 746 E. There is another text in the latin version which is even clearer. " Non omnes animae passiones manifestae sunt omnibus, nec ipsius quidem qui patiuntur eas ". VR 45 PL 103. 514 A.

pleasing to God then these things will fill his dreams (instead) " (1).

Thus it is clear that Basil saw in dreams a reflection of the psychic life as it is active during the conscious state. Implicit in this view is the supposition that these psychic contents are latent, in the unconscious state, ready to become activated when the proper occasion presents itself. This occurs when, in sleep, the defenses against these contents are released. Not that Basil had any explanation such as this which is known to us since Freud's " The Interpretation of Dreams "! But it does seem that he would have little resistance to accepting this explanation, and indeed that he was very close to formulating it. Moreover, it is evident that he held the view that there is a very subtle but direct connection with the daily activities of man and his dreams in such a way that alteration of the activity alters the type of dream one will have. He also realizes that this alteration is a gradual thing, that one must " purify his soul " before he can except to see these results in full, and he plainly knows that this is not the work of a day. Since we have seen elsewhere that for Basil purification of the soul means in fact the cleansing of the diathesis, it follows that the dreams reflect the state of the diathesis. A pure diathesis will lead to pure dreams; a disordered dream life indicates a disordered diathesis. Basil would have had very little difficulty about accepting Freud's dictum that " The dream is the royal road to the unconscious ".

In his commentary on the passage of the Canticle where it is said that " I sleep but my heart wakes ". (Cant. 5.2.) Basil observes quite explicitly that " the dreams of the night are very often the echo of the thoughts of the day " (2). It is evident that this theory of the dynamic unconscious represents quite an elaborate and penetrating view of the psychic depths of man when measured by the standards of present day psychological theory.

5. - Another feature of the diathesis is that it has an immediate and dynamic and mutual relationship with the body (σῶμα). In other words, in spite of the considerable influence of the Platonic

(1) RB 296 II.2. 742 C.

(2) In Ps. 33.1 I.1 206 D. Hausherr cites this passage relating it to the memory-theology theme. Cf. *op. cit.*, 157.

tradition on Basil in certain respects, he went on to hold a view of the body that is basically very positive. This is not the place to determine how he arrived at this view with such conviction. But we may observe that it is certainly very close to the Biblical view of man as a psycho-somatic unity. And it accords very well with his concept of the dynamic unconscious of man. This view of man as a psycho-somatic unity is, of course, one of the major premises of modern clinical psychiatry and has been asserted precisely on the basis of observation of the unconscious dynamisms.

There are many passages where one can adduce evidence that Basil did have a firm conviction on this point. None is so forceful however as the following passage from his commentary on Psalm 29. " Who can so much as endure to look upon the man who is subject to lust or to gluttony or who is the plaything of fears. For the diathesis of these persons penetrates the full extent of the body just as the state of a holy man is revealed by the appearance of the beauty of his soul " (1). It is, naturally, not without significance that this psycho-somatic unity is expressed here in terms of the diathesis which so expresses itself in the movements, actions and very appearance of the body as to become, as it were, visible in it. It would be hard to find a more expressive statement on the so called holistic theory of man, that is the view that man is a psycho-somatic unity.

ΜΝΗΜΗ - ΔΙΑΘΕΣΙΣ.

In the first part of this essay we dealt with the nature of memory in St. Basil. Its intimate association with the diathesis led us to a study of this latter term in its various relationships and in its inner nature And now the question of the precise relation existing between these two areas of man's structure and functioning arises. Are they inter-related and if so in what precise manner? Does diathesis supplant memory as the key structure of man's inner life in Basil's anthropology? Are they in competition or do they complement one another?

Basil himself helps us to answer this question to some extent when he gives us his formal views on the nature of the diathesis. For in this passage he relates memory to diathesis.

(1) In Ps. 29 I.1 184 C.

Question: " With what diathesis should one serve God and just what is this diathesis? "

Response: " I would consider a good diathesis to be one which is an ardent desire of pleasing God. A desire which is insatiable, deeply rooted and unchangeable. It may be procured by the alert and constant contemplation (θεωρία) of the majestic glory of God, by the reflections of a well-disposed mind and by the unceasing memory (μνήμη) of the benefits bestowed upon us by God. By means of these practices there developes in the soul the state envisaged by the commandment ' You shall love the Lord your God with your whole heart, with your whole strength and with all your mind '. (Deut. 6.4) In this you will be imitating the man who exclaimed ' As the hart longs for the flowing fountains of water so does my soul long for you, my God. ' (Ps. 41.1) Now it is with this kind of diathesis that we must serve God. In this manner we shall fulfill the saying of the apostle ' What shall separate us from the love of Christ? Tribulation, or anxiety or persecution or nakedness or danger or the sword? ' " (Rom. 8.35) (1).

Basil here defines diathesis in terms of desire that is deep-rooted and even unchangeable in its perfect state. The point of interest here is that the nature of the diathesis is such that its quality is altered by the activities of the mind and memory, and indeed it is ordinarily by virtue of the exercise of the mind in meditation and the memory in attending to the action of God in our lives that we attain to the desired state of purity of the diathesis. Thus in this passage Basil reveals precisely how the memory of God leads to purity of soul: through the influence it exercises upon the diathesis.

A second point of interest in this passage is the fact that Basil measures perfection here, not in terms of memory as such, but in terms of the purified state of the diathesis. When the monk achieves the proper diathesis he will, as it were naturally, fulfill the great commandment of love. Again, starting from this aspect of the question we see that memory leads to perfect love through the effect it has upon the diathesis.

2. – At the same time we have already seen in other texts that Basil speaks of the memory as the key faculty and implies that it is the principle one. The constant memory of God is the way to attain to God. For the sake of this memory which

(1) RB 157 II.2 662 E-B.

is all important one must leave one's family and profession and enter into solitude. How to reconcile these two series of texts?

The fact of the matter is that memory and diathesis not only openly influence each other but they even overlap in their functioning. It is not too much to assert that *memory-diathesis in the area where they overlap and co-incide refer to the dynamic unconscious as seen from different aspects.*

Both memory and diathesis have various levels of meaning for St. Basil. But without calling into question this obvious and well-established fact we can speak of them both as referring pre-eminently to the dynamic unconscious viewed from various points of consideration. At this level what is referred to by each of these terms is that dimension of man's being where his encounter with the Numinous takes place in such a way as to influence his emotional life and the images which are affect-laden. It is evident that Basil did not form any clear and precise views on the more refined nature of the dynamism involved. We have had to wait for our own times to have that done by such investigators and thinkers as Freud and Jung. But it does appear that Basil was aware that there were such psychic forces at play in the encounter with God as led to a profound transformation of man's very character and way of being. And that these forces lay in the memory and in the diathesis.

In addition to the various texts cited above there are other passages which suggest the validity of this thesis. For instance in the earlier version of the Asceticon Basil had urged his monks to "strive in all things and unceasingly to be more humble than others..... Even then shall we scarcely be able *to abolish our memory of earlier arrogance* and *take on the disposition* (*affectum*) *of humility*" (1). We cannot be absolutely certain here that Basil's original term was diathesis, for Rufinus sometimes uses this word affectus to translate other terms besides diathesis. That point is not essential in any case, for we have already established adequately that diathesis is often used precisely in the sense that *affectus* is used here. What we do wish to underline is that *memory is employed here as the functional equivalent of affectus.* They are synonymous. One could very readily transpose these two words in our present text without altering the meaning or betraying

(1) VR 62 PL 103.517 B.

Basil's thought. The sentence is perfectly balanced: to abolish the memory of arrogance is to assume the affectus of humility. They are but two sides of the same reality, so that to alter the one side is to actually alter the other.

A similar passage is found elsewhere in this same latin version. Basil writes that the ascetic effort is a striving to " forget the things ' that lie behind and which tie one to worldly ways. The overcoming of pride requires a withdrawal from the occasions that produce the temptations to pride, or else the striving will be in vain " just as it is impossible for a man to change his native tongue... unless he withdraw completely from those whom he sees and hears... doing those things which he desires to forget "(1).

Once again we see that the problem of altering the profound tendency to pride is seen from the point of view of an alteration of the memory. The problem as formulated here is that of the need to " forget the things " of the world. This is the task of the spiritual life. In other passages he was to describe the same task as the taking on of a good diathesis. The two are equivalents, and this is evident from the example Basil cites in illustration of his meaning, for what is the propensity to speak with a given accent but a diathesis in its motor function? Purification of the memory once again is essentially the same operation, described from its distinct aspect, as purification of the diathesis. Just as the diathesis has its most significant forces rooted in the dynamic unconscious so also does memory have its operations and dynamisms proceding from this same matrix. And the boundaries of the two on this plane are indistinct to a point where they clearly overlap and co-incide (2).

Concluding Observations.

1. – *St. Basil as Psychologist.*

No one familiar with the history of psychology would deny that the system represented by Basil's dynamic psychology in its detailed articulation represents a high-point in both theoretical

(1) VR 61 PL 103.517 A.

(2) The next edition of the Oxford *Patristic Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe (1961-) could add this meaning under both these terms, under a separate number.

and applied psychology. It is a peak that has been rather neglected not to say over-looked. For precisely in the weakness of his practical psychology in its pastoral application has Basil been considered to be deficient. The texts are still there which convey this impression, in abundance. However, in light of the evidence adduced in this essay that Basil in fact had an uncommon awareness of points which stress the importance of judging each case by the individual psychic factors involved, it seems likely that those passages where he is too quick to give answers in terms of generalization and rigid theological principles can be interpreted differently.

Could it be that in certain cases he addressed himself to very specific persons and situation which called for such an approach? In any case, it is very difficult to maintain that it was from lack of awareness of the great variation in individual needs and behaviour that Basil was led to express the moral and pastoral views that he has at places set forth. Moreover, the very fact that his opinions on these matters were so widely and constantly sought in his life-time and have exercised so broad and lasting an influence after his death suggests that he was a master in this area, in spite of those instances where we find too ready a use of theological principles abruptly applied to pastoral problems.

2. – *The Sources of Basil's Psychology.*

How original is this system of dynamic psychology with St. Basil. Did he discover and elaborate this system himself? If so how much of it and under what influences? These are questions that can be answered only very imperfectly at present due to the lack of adequate studies on this field in the patristic literature. But in so far as the matter admits of an answer at present it would appear that while Basil took a number of the elements of his psychology from the mainstream of the earlier tradition, both secular and ecclesiastical, yet the system as an articulated whole derives from Basil himself and is based upon his personal observations, intuitions and reflections.

We have already discussed in part, for instance, the earlier use in the philosophical tradition of the world of the greek term diathesis, and have seen how Basil's use of the term gives quite a new significance to it. In the case of the ecclesiastical litterature it seems

there are no earlier writers who employ the term with the same depth of meaning that he does. Not that there are no interesting passages in which diathesis is used with a new meaning, as in Athanasius where he relates it specifically to love and even employs it as a synonym for charity in addressing others (1). But this is a mere beginning of a fresh connotation and does not develop to any extent. Nor is there adequate study of the precise significance of the term memory in the earlier tradition. But there is no evidence suggesting that any writer prior to Basil displays at all to the same extent so subtle and complex and complete a view of the dynamic forces operative in man's spirit. And when compared with the early secular traditions of psychological theory, Basil's psychological model still remains impressive (2).

3. – *Later Influence of St. Basil's Psychological Theories.*

One of the features of Basil's psychological ideas is that they seem to be worked out as he goes along. They develop in response to life experience, whether personal or pastoral. He does not stop to write theoretical treatises on the topic. Another point of interest is that there is evidence that Basil's use of his insights into the psycho-dynamics of man was definitely conditioned by the audience to which he addressed himself. It is not without significance that in a striking number of instances the questions put to Basil make use of his distinctive psychological vocabulary. It is in responding to such questions that Basil unfolds some of this most significant views on the topic. It is not possible to tell how much of this interest in such matters derived from Basil and how much from the general monastic

(1) Cf. *Lexicon Athanasianum*, ed. G. MÜLLER (Berlin 1952) col. 315. Cp. also H. KRAFT, *Clavis Patrum Apostolicorum* (München 1963) *s. v.* diathesis: there are no entries whatsoever. The Oxford *Patristic Dictionary, s.v.* diathesis has some interesting entries referring to Gregory Thaumaturgos and to Origen in regard to this term. But the meanings as given here are not particularly striking, and perhaps, in the case of Origin, do not do justice to his thought for in the passage taken from his *Scholae in Cant.* 6.7. he seems to assign a decidedly important moral significance to diathesis. In view of this passage a further study of this term in Origen would be interesting.

(2) Cf. G. ZILBOORG, *A History of Medical Psychology* (New York 1941), especially 36 ff.

culture of Cappadocia at this period. But the evidence suggests strongly that while some of the monastic communities to which Basil addressed himself were highly cultured and had a considerable degree of sophistication in matters psychological, there were other communities which were much less well informed. This fact may well account for the varying degrees of finesse shown by Basil in his pastoral theology in these responses as well as the lack of complete consistency and the wavering in his psychological vocabulary. He was adjusting his words to his audience.

It is harder to account for the fact that — again so far as our present knowledge allows us to form an opinion on this matter — Basil's system of psychology was not broadly influential in later generations in spite of the success of his writings and specifically his *Rules*. It seems that the value of his insights into the dynamic unconscious and the significance of this for the spiritual life were not fully recognized and passed on.

There is some evidence of a certain influence, however, which deserves to be noted and studied further. Certainly Gregory of Nyssa makes use of the term diathesis with uncommon frequency and ascribes a rather technical meaning to the word which echoes, at least, the meaning it had for Basil, if it does not clearly reproduce it precisely (1). Since no formal study of this question in his works, or that of any of the later Fathers for that matter, has been undertaken with adequate appreciation of the psychological model developed by Basil, it it impossible to do more than suggest that Gregory was following Basil in his use of this term diathesis in speaking of ascetic matters.

A perusal of the index of the writings of Diadoch of Photice suggests too that he may well have been influenced by Basil in this area and that not only in regard to the concept of the diathesis but also that of memory Basil's intuitions played a significant role (3). Indeed, this seems more likely than even in the case of Gregory of Nyssa. Certainly further investigation of this point

(1) Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse* (Sources Chrétiennes 1 bis) ed., J. DANIÉLOU (Paris 1955) passim. Also cf. his *De la Virginité* (Sources Chrétiennes 119) ed., M. AUBINEAU (Paris 1966) passim. The indices of each of these works refers to diathesis some 9-10 times apiece. In some of these texts memory is brought into relation with diathesis.

(2) Cf. *Diadoque de Photicé*: *Oeuvres Spirituelles* (Sources Chr. 5 bis) ed., Ed. DES PLACES (Paris 1955) the index.

would be worth undertaking. In St. Dorotheus and still more in St. Maximus the Confessor the concept of the diathesis seems to play a significant role also. Evagrius, on the other hand, uses it but rarely although the reveals no less an awareness of the dynamic nature of the psychic forces than does Basil, and proves to be perhaps even more of a gifted observer and investigator of their operations as we have shown elsewhere (1).

Another channel through which Basil's opinions concerning depth psychology may well have been preserved in some form is the hesychastic tradition. It is generally held that Basil had relatively little appeal for those monks who were attracted by the hesychastic spirituality. He is not included in the Philokalia although Evagrius, his disciple and younger contemporary, is. However, the way in which the hesychastic writers developed the theory of the mutual relations between the memory and the heart is highly reminiscent of Basil's concept concerning the inter-relations of the memory and diathesis. The obvious psycho-somatic significance of the heart as the spiritual dimension of man, the suggestion that it includes unconscious forces and the fact that it is purified and spiritualized by the proper use of the memory and of reflection all suggest the same views that we saw in Basil's *Rules*. Is this a mere co-incidence? That seems quite unlikely if only because Basil's writings were certainly well known in the same circles that developed the prayer of the heart, even if they were not formally accepted into them. In any event the possibility of Basil's having contributed considerably to the later hesychiastic tradition is an intriguing one ad deserves further study.

Whatever the conclusion of such an investigation it seems assured that St. Basil has among his other titles to greatness that of being an extraordinary psychologist.

John Eudes Bamberger, M.D. OCSO

(1) Cf. our *Evagrius Ponticus: The Praktikos and Chapters on Prayer* soon to be published in Ancient Christian Writers, especially the introduction.

Prières syriennes d'absolution du VII[e]-IX[e] siècles

L'ouvrage publié par H. Denzinger sous le titre « Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis » contient la traduction latine d'un recueil de quarante et une prières d'absolution — « orationes pro singulis peccatis dicendae » —, emprunté à un ouvrage manuscrit de Renaudot sur la Pénitence (1).

L'original de ces prières existe, selon Denzinger, dans un manuscrit Colbertin dont il ne donne ni le numéro ni la date, où il est précédé d'un traité de Denis Bar Salibi sur l'accueil des pénitents (2).

H. Zotenberg signale le cod. *Paris syr. 224* (Colbert 6606, a. D. 1610) comme étant l'original d'où Renaudot traduisit la plupart de ses prières (3); le manuscrit commence, en effet, par les canons pénitentiels de Denis Bar Salibi, précédés d'une lettre d'envoi (4). Cependant, Zotenberg renvoie aussi aux codd. *Paris syr. 108* (a. D. 1654), 2° (5) et *111* (a. D. 1585), 2° à 6° (6) où l'on trouve d'autres prières du même genre, peut-être des doublets de celles du ms. 224, traduites aussi par Renaudot et publiées par Denzinger.

Deux autres recueils, le premier de quarante-quatre prières — «orationes speciales pro peccatis» —, le deuxième de onze prières — « orationes super supellectilia » — ont été publiés par I.-M. Vosté

(1) Tome I, Würzburg 1863, pp. 448-65.

(2) *Ibid.*, p. 448.

(3) *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1874, p. 171, n° 9.

(4) *Ibid.*, n° 1.

(5) *Ibid.*, pp. 65-66.

(6) *Ibid.*, pp. 69-71.

en traduction latine, en vue de l'édition du Pontifical syrien (1). Vosté a revu la traduction faite jadis par Assemani, contenue dans les codd. *Borgia lat. 166-167*, sur les originaux syriaques: *Vat. syr. 51* (a. D. 1172) et sa copie *Borg. syr. 57* (a. D. 1686).

Les deux recueils séparés que présente la traduction de Vosté en forment un seul dans le *Vat. syr. 51* (2).

Cet article veut faire connaître des recueils du même genre bien plus anciens. Les manuscrits qui les contiennent ont déjà été utilisés par nous-mêmes à propos de certaines pièces de l'office syrien (3). Ce sont le Brit. Mus. *Add. 17, 129* (VII-VIIIe siècle, sigle A), le *Add. 14, 523*, ff. 10-13 (VIIIe s., sigle B) et le *Add. 14, 518* (IX-Xe s., sigle C)

L'index du contenu du ms. A (Add. 17, 129) a été donné ailleurs (4). La section comprenant les prières de hussaya s'étend du fol 20v au 25v, où un folio manque; à la suite du fol. 25 il faut placer le fol. 32, qui contient au recto la dernière prière de ḥussaya et l'explicit du recueil.

Voici l'index de cette section du ms.:

20v, titre: Dein orationes absolutionis omnis generis.
20v-21v: Prima, oratio absolutionis quae fit communiter pro qualibet culpa ordinaria.
21v-22r, secunda: Dein oratio absolutionis pro aliquo qui erravit a fide vera et revertitur.
22r-22v, tertia: Dein oratio absolutionis pro aliquo qui violavit sententiam interdicti, quae est sententia tremenda Dei.
22v-23v, quarta: Dein oratio purificati nis (d–ḥussaya) super vas in quod mersum est quid immundi, aut si quis quid immundi manducavit.
23v, quinta: Dein oratio purificationis (d–ḥussaya) pro aqua in quam quid immundi mersum est.
23v-24r, sexta: Dein oratio purificationis (d–ḥussaya) pro vino in quod quid immundi cecidit.
24r-24v, septima: Dein oratio benedictionis (d–ḥussaya) pro oleo sanationis.

(1) S. Congregazione « Pro Ecclesia Orientali ». *Pontificale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum Occidentalium id est Antiochiae.* Pars IV, Rome 1944, pp. 467-498; 504-509. Edition hors commerce.

(2) Cf. *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus. Partis primae tomus secundus*, Rome 1758, pp. 324-27.

(3) Cf. *OrChristPer* XXVIII (1962), 239-87; XXXI (1965), 53-75, 305-335; XXXIII (1967), 457-482.

(4) OrChristPer XXVIII (1962), 241-45.

24^{v}-25^{v}, octava: Oratio absolutionis pro aliquo qui est proximus ad exitum ex hoc mundo ad Dominum.

[deest folium]

32^{r}, nona: [solum postrema verba].

32^{r}, decima: Oratio pro aliquo a daemone posse so.

Expliciunt orationes absolutionis omnis generis.

Dans le ms. B. (Add. 14, 523), décrit dans l'article cité ci-dessus (1), seul le fol. 13 contient des prières d'absolution:

13^{r}: derniers mots d'une prière.

13^{r}-13^{v}: Oratio absolutionis pro eo qui fuerat fidelis, communicavit cum haereticis et revertitur. [Opus] sancti Mar Severi. (Recension différente et allongée de la prière II du ms. A).

13^{v}: Oratio purificationis (d–ḥussaya) pro eo qui quid immundi manducavit.

13^{v} : Oratio absolutionis pro eo qui petit absolutionem de peccatis (seulement le début).

Le ms. C (Add. 14, 518) (2) présente un recueil complet de dix prières de ḥussaya:

74^{r}, titre: Orationes absolutionis pro omni re.

74^{r}-74^{v}: Prima, pro eo qui transgressus est sententiam Dei (= A, III).

74^{v}-75^{v}, secunda: Oratio absolutionis pro iuramentis, mendacio et calumnia.

75^{v}-76^{r}, tertia: Oratio absolutionis pro eis qui mutuo irati sunt propter negotia mundana.

76^{v}-77^{r}, quarta: Oratio purificationis pro vase in quod mersum est quid immundi, aut si quis manducat aut bibit quid polluti (= A, IV).

77^{r}-77^{v}, quinta: Oratio absolutionis pro aliquo qui est proximus ad exitum ex hoc mundo.

77^{v}-78^{v}, sexta: Dein oratio absolutionis quae fit communiter pro qualibet culpa ordinaria (= A, I).

78^{v}-79^{v}, septima: Oratio purificationis pro aqua in quam quid mersum est.

79^{v}-80^{r}, octava: Oratio purificationis pro vino in quod quid immundi mersum est (= A, VI).

80^{r}-81^{r}, nona: Oratio pro liberatione (d–ḥussaya) eius qui a daemone vexatur.

81^{r}, decima: Oratio quae fit in fine omnium absolutionum.

Expliciunt absolutiones quae hic exstant.

(1) *Ibid.*, 249-50.

(2) Voir la description de ce ms. *ibd.*, 253-58.

Ce qui frappe tout d'abord dans les recueils des mss. A et C est l'hétérogéneité des prières y rassemblées sous le titre de ḥussaya et, par conséquent, l'ambiguïté sémantique de ce mot.

Dans le ms. A, en effet, les prières I, II et III se réfèrent à des personnes qui ont commis des péchés, déterminés ou non. Le mot hussaya y prend donc le sens d'absolution. La prière IV a déjà une double finalité: la purification d'un récipient ou celle d'un homme qui a mangé quelque chose d'immonde; mais même dans la seconde alternative il s'agirait d'une purification plutôt que d'une absolution. Les prières V et VI servaient pour purifier des liquides souillés, la VII pour bénir l'huile des malades. La VIII et la X (la IX nous est inconnue) ont trait encore à des personnes, mais tandis que la VIII, pour un moribond, est clairement une prière d'absolution, la X, pour un possédé, se rapproche des exorcismes et ne porte pas dans son titre la détermination d-ḥussaya.

Dans le ms. C, les prières I, II, III, V, VI, IX, X (sept prières sur dix) se réfèrent à des personnes. La prière IV (= A, IV) est destinée à la purification d'un récipient comme à celle d'une personne. Les prières VII et VIII servent à purifier l'eau et le vin respectivement.

Le fait que ces deux recueils commencent et se terminent par des prières en faveur de personnes, fait penser qu'originairement ils aient compris seulement des prières d'absolution sacramentelle et peut-être aussi pour les possédés. Les prières pour des objets auraient pu y être insérées plus tard.

Cette hypothèse est rendue plus vraisemblable par le titre de la prière finale du recueil de C. Étant destinée à terminer un rite d'absolution et se rapportant à un pécheur, elle semble supposer que toutes les prières qui la précédaient étaient des prières d'absolution pour des personnes, non pour des objets.

Comparons maintenant les recueils syriens analysés avec un recueil de prières chaldéen contenu dans le cod. Cambridge *Add. 1988* (Pontifical XVIe s.). ff. 143v-150v. Le recueil est composé de trente-trois prières, mais pour notre but il suffira d'en donner une partie:

143v, titre: Dein, virtute Dei, scribimus orationes diversas.
143v-144r: Primum, pro oleo sanationis (cf. A, VII).
144r-144v, [secunda]: Pro lavacro.
144v, [tertia]: Pro aqua immunda (cf. A, V; C, VII).

144^v-145^r, [quarta]: Oratio pro vino in quod quid mersum est et quod immundum factum est (= A, VI; C, VIII).
145^r-145^v, [quinta]: Oratio pro eo qui tentatur a diabolo (cf. A, X; C, IX).
145^v, [sexta]: Oratio pro infirmo.
145^v, [septima]: Oratio pro febricitante.
etc.

Parmi ces prières, la prière pour le vin est égale à celle des recueils syriens, et les prières pour l'huile, pour l'eau et pour quelqu'un tenté par le démon ont aussi leur parallèle dans ces recueils. Remarquons que chez les Chaldéens aucune de ces prières ne porte l'appellation d-ḥussaya.

Dans l'usage syrien postérieur, le mot hussaya n'est pas inséré régulièrement dans le titre des prières, par exemple dans le cod. Brit. Mus. *Add. 14,498* (a. D. 1133):

149^r-150^v: Oratio pro aqua immunda (= C, VII).
150^r-150^v: Pro vino immundo (= A, VI; C, VIII).
150^v-151^v: Pro eo qui ausus est blasphemare.
151^v: Pro absolutione (ḥussaya) excommunicationis.
etc.

Le recueil du cod. *Vat. Syr. 51* (a. D. 1172) porte comme titre: « Orationes pro omni specie peccatorum, morborum et aegritudinum in quas homines incidunt ». Les titres particuliers des prières ne présentent jamais la détermination *d–ḥussaya.*

Les mss. que nous avons choisis sont des Penqyata au sens ancien du mot, c.-à.-d. des vade-mecum pour les prêtres, contenant les prières indispensables pour l'exercice de leur ministère. On y a groupé dans un recueil appelé *d-ḥussaya* des prières dont la finalité était vaguement semblable.

Parmi les prières que nous éditons, quelques-unes ont été traduites par Renaudot selon le texte des mss. de Paris, et par Vosté, selon ceux du Vatican:

A, I (= C, VI): Denz., p. 453; Vosté, n° 12, p. 474.
A, III (= C, I): Denz., p. 450; Vosté, n° 6, p. 470.
A, IV (= C, IV): Vosté (2e recueil), n° 3, p. 506.
A, VI (= C, VIII): Vosté (*ibid.*), n° 4, pp. 506-507.
A, X: Denz., p. 449.
B, III: Vosté, n° 33, p. 491.
B, IV: Vosté, n° 35, pp. 492-93.
C, II: Denz., p. 450; Vosté, n° 7, p. 471.

C, III: Denz., p. 461; Vosté, n° 38, p. 494.
C, VII: Vosté (2e recueil), n° 6, p. 507.
C, IX: Vosté, n° 1, p. 467.

Les prières pour l'absolution de péchés s'inséraient naturellement dans une cérémonie pénitentielle plus développée. L'étude du contexte où ces prières étaient utilisées, cependant, déborde les limites de cet article, qui ne prétend être qu'une édition de textes. D'autre part, les rites de pénitence syriens ne nous sont connus qu'à travers les traductions publiées par Denzinger et Vosté (1), dont les originaux appartiennent à une époque assez postérieure à celle des documents présentés ici.

Add. 17,129

ܬܘܒ ܨܠܘ̈ܬܐ ܕܫܘܒܩܢܐ ܕܟܠ ܚܛܗ̈ ܀ 20v

ܐ . . ܡܫܡܫܬܐ ܕܫܘܒܩܢܐ ܕܗܘ̇ܝܐ ܒܫܥܐܝܬ ܟܠ ܟܠ ܒܨܦܪܐ
ܐܝܟ ܕܗܘ̣ ܒܠܡܫܝܐ :

ܪ̈ܚܡܢܐ ܕܠܝܟ ܡܪܝܐ ܥܒܕ ܠܡܬܟܬܫܢܘܬܐ
ܕܟܪܝܘܬܢ : ܘܦܠܚ ܟܡܘܬܢ ܕܡܟܝܟܘܬܐ ܠܟ ܒܥܕܢܐ
ܗܢܐ : ܟܠ ܗܢܐ ܦܠܡ ܫܠܝܐ : ܕܫܠܝܐ ܘܐܪܝܟ ܪܘܚܟ
ܡܚܢܐ : ܘܐܡܦܪ ܠܟ ܡܐܡܪܐ ܪܒܐ ܕܦܘܪܩܢܟ .
ܐܠܐ ܒܪ ܟܠ ܬܘܟܠܢܐ ܕܩ̈ܘܕܡܝܟ ܐܠܗܐ ܡܫܬܡܥܢܐ
ܡܫܠܡܬܘ : ܗܠܝܢ ܕܠܬ̈ܠܝܬܐ ܒܟܠܬܐ ܒܪ ܒܢܝܢܫܐ
ܐܬܟܠܬ ܘܐܡܪܬ . ܟܠ ܡܐ ܕܬܫܪܘܢ ܒܐܪܥܐ ܢܗܘܐ
ܫܪܐ ܒܫܡܝܐ . ܗܟܢ ܗܠܝܢ ܕܫܪܝܐ ܕܟܗܢܐ ܬܬܚܫܒ .

2 ܡܫܡܫܬܐ] ܬܘܒ ܨܠܘܬܐ C
7 ܘܐܡܦܪ *praem* ܘܟܠܦ C
10 ܟܠ] ܕܟܠ C

(1) Ritus Orientalium I, 443-48; Pontificale Syrorum IV, 455-66.

ܗܐ ܐܦ ܗܢܐ ܡܪܝܐ ܡܬܟܬܫ ܥܡ . ܐܝܟܢܐ

ܕܬܟܬܫܘܢ ܘܬܠܝܐ ܘܬܬܗܪܘܢ ܐܪܥܝܐ ܕܡܫܒܚܘܬܗ .

21r ܐܢ ܒܝܒܫܐ ܘܐܢ || ܕܠܐ ܒܝܒܫܐ . ܘܐܝܟ ܕܪܕܝܬܐ

ܘܐܝܟ ܕܠܐ ܐܪܕܝܬܐ . ܘܟܠ ܠܟܘܪܐ . ܐܘ ܠܥܒܕܘܬܐ :

ܐܘ ܒܡܫܘܚܬܐ ܐܘ ܕܓܠܘܬܐ : ܐܘ ܒܥܡܘܢܝܐ : ܐܘ

ܒܐܠܦܘܪܝܐ : ܐܘ ܒܘܫܝܬܐ ܐܘ ܠܦܪܕܐ : ܐܘ ܡܢ ܡܕܡ

ܕܗܠܝܢ ܕܗܠܝܢ ܕܩܕܡ : ܟܠܗ ܡܪܝܐ . ܘܟܠܗ. ܡܢ ܢܦܫܗ ܒܝܕ

ܒܛܝܒܘܬܐ ܕܪܘܚܢ ܩܕܝܫܐ . ܘܐܬܪܒܐ ܒܗܘܢ ܐܠܗܐ .

ܡܛܠ ܕܠܐ ܪܚܝܩ ܐܢܬ ܠܟܠܡ . ܡܛܠ ܕܒܥܐ ܘܦܩܥܐ ܘܡܠܐ ܝܕ

ܩܪ̈ܝܒܝܢ . ܘܐܬܟܠܗ ܒܚܝܠܐ ܕܚܝܝܢ . ܘܠܐ ܬܩܒܠ

ܠܕܝܠܐ ܒܗܘܢ . ܡܛܠ ܕܢܕܒ ܐܢܬ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܗ̇ܘ

ܕܟܠ ܦܩܕ ܢܬܒ : ܡܫܠܘܬ ܒܝܒܫܐ ܕܒܝܫܐ ܕܐܠܡ .

ܘܟܠ ܬ̈ܦܐ ܒܘܕܪ̈ܝܢ . ܐܦ ܚܢܢ ܒܗܢܐ ܢܘܕܐ ܠܟ

ܘܢܒܥ ܒܦܘܡܐ ܘܒܠܫܢܐ ܕܒܝܫܐ . ܘܒܬܫܒܘܚܬܐ ܡܕ̈ܝܬܐ .

ܘܬܘܕܝܬܐ ܕܢܘܟܪܝܐ ܠܟܘܠ ܒܢ̈ܝܬܐ ܘܒܥܘܬܐ

21v ܘܫܘܒܚܬܐ . ܗܫܐ || ܘܒܟܠܙܒܢ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ .

12 ܗܐ *usq* ܥܡ *om* C
13 ܐܪܥܝܐ] ܐܪܥܐ C
15 ܐܪܕܝܬܐ] ܪܕܝܬܐ C
18 ܕܩܕܡ] ܕܩܕܡܐ C
20 ܕܠܐ inter lineas
22 ܒܗܘܢ] ܕܒܗܘܢ C
23 ܦܩܕ] ܡܦܩܕ C
26 ܒ̈ܢܝܬܐ] ܒܢܝܬܐ C
27 ܘܒܟܠܙܒܢ *et reliqua om* C

Dein orationes absolutionis omnis generis.

I. - Prima, oratio absolutionis quae fit communiter pro qualibet culpa ordinaria.

Misericordiam tuam, Domine, mitte ad implorationem parvitatis meae et suscipe deprecationem meam quae hoc momento te supplicat pro hoc peccatore N., qui peccavit, irritans Spiritum tuum sanctum et contemnens verbum sublime mandati tui.

Fiduciâ vero promissionum tuarum divinarum innixa fragilitas mea, quas apostolis in coenaculo congregatis tradidisti dicens: *Quaecumque solveritis super terram erunt soluta et in coelo*, cum reliquis quae cum his includuntur (non Io 20,23 sed Mt 18,18), ecce etiam nunc, Domine, deprecamur ut parcas et dimittas, deleas et laceres chirographum debitorum eius (Col 2,14), voluntarie aut involuntarie, scienter aut nescienter [commissorum].

Et omne adulterium, furtum, iuramentum, mendacium, calumniam, detractionem, opprobrium, blasphemiam aut his similia, dele, Domine, et dissipa ab anima eius illapsu Spiritus tui sancti, eique reconciliatus esto, Deus, quia non irasceris in aeternum, quia deprecans conversus est ad misericordiam tuam et confugit ad potentiam clementiae tuae.

Ne intres cum eo in iudicium, quoniam tu, ut Deus omnia presciens, novisti debilem voluntatem naturae nostrae. Et pro auxiliis tuis etiam nos cum illo gratias agemus tibi et glorificabimus te oribus et linguis mundis, labiis sanctis et conscientia aliena ab omni malo, culpa et peccato, nunc.

ܒ. . ܬܘܒ ܨܠܘܬܐ ܕܫܘܒܩܢܐ . ܥܠ ܐܢܫ ܕܐܣܟܠ ܡܢ
ܗܕܝܘܛܘܬܐ ܕܙܪ̈ܝܪܐ ܘܡܬܒܥܢܐ .

ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܘܦܪܘܩ ܢܦܫ ܡܚܝܢܐ : ܡܪܚܡܢ
ܐܪܟܘ ܪ̈ܚܡܘܗܝ ܒܒ̈ܢܝܢ ܒܒܪܢܫܐ ܗܢܐ : ܐܝܠܡ
ܕܐܬܦܢܘ ܠܘܬ ܬܘܦܬܐ ܕܬܫܒܘܚܬܟ : ܡܢ ܗܪ̈ܫܝܢ
ܕܢܦܠܘ̈ܬܗ : ܟܕ ܡܬܘܡ ܒܫܠܝ̈ܛܘܬܗܘܢ ܘܡܦܪܢ
ܒܡܬܒܥܪܢܘܬܐ ܕܗܘܬ ܠܗܘܢ . ܘܡܫܠܡ ܠܒܢܝܫܬ
ܘܠܦܢܘܗ ܕܠܐܘܢ ܠܐܠܗܐ ܕܙܪ̈ܝܪܝܢ : ܘܠܫܢܝܘܗܘܢ
ܪܚܡܬܐ ܕܟܠܢܘܬܐ .

ܐܬܦܢܝ ܡܪܝ ܠܘܬܗܘܢ ܒܛܝܒܘܬܟ : ܘܩܒܠ ܐܢܘܢ ܒܡܪܚܡܢܘܬܟ . ܘܡܢܝ ܐܢܘܢ ܒܡܢܝܢܐ ܕܩܕܝܫܝܟ ܘܫܘܬܦ ܐܢܘܢ ܒܓܘܕܐ ܕܡܫܒܚܢܝܟ . ܘܢܗܘܘܢ ܒܢܝܐ ܠܝܠܘܕܟ . ܒܛܘܦܣܗܘܢ ܩܕܡܝܐ . ܘܢܩܒܠܘܢ ܡܢ ܩܕܡܝܟ ܫܘܒܩܐ ܕܚܘ̈ܒܐ ܘܫܘܒܩܢܐ ܕܣܟ̈ܠܘܬܐ . ܐܝܟ ܡܥܕܐ ܕܒܣܝܡܘܬܟ : ܡܚܣܐ ܥܠ ܟܠ ܒܪ̈ܚܡܘܗܝ ܠܥܠܡܝܢ || ܐܡܝܢ . 22r

II. – **Dein oratio absolutionis pro aliquo qui erravit a vera fide et revertitur.**

Deus magne [1] et Salvator noster, Iesu Christe! (cf. Tit 2,13). In conspectu tuo inclinant capita hoc momento servi tui qui, ab haeresi Nestorianorum, redierunt, ad communionem laudis tuae, confitentes peccata sua, reicientes transgressionem quae eis erat et abhorrentes doctrinam perversam Leonis, oppressoris veritatis tuae, et impiae synodi Chalcedoniae.

Converte te, ad eos, Domine, gratia tua et suscipe eos misericordia tua, numera eos in numerum sanctorum tuorum et socia eos coetibus laudantium te, fiant filii Genitori tuo iuxta typum eorum priorem et accipiant a conspectu tuo absolutionem debitorum et veniam peccatorum, ut benignitas tua facere solet, parcens omnibus misericordia tua, in saecula. Amen.

ܒ . . ܬܘܒ ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܥܠ ܐܢܫܐ ܕܥܒܪ ܥܠ ܡܠܬܐ ܕܟܠܝܐ . ܐܝܕܐ ܕܐܬܦܢܝ ܠܡܠܬܐ ܕܫܪܪܐ ܕܐܠܗܐ : ܡܪܝܐ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܐܚܝܕ ܟܠ : ܢܘܗܪܐ ܕܡܪܚܡ : ܡܥܕܪܢܐ ܕܫܠܝ̈ܚܐ ܕܝܠܟ : ܡܣܘܪܢܐ ܕܬܝܒܘܬ̈ܐ . ܡܣܝܒܪܢܐ ܕܚ̈ܛܝܢ . ܡܩܒܠܢܐ ܕܠܬܝܒܘܬܢ .

1 ܬܘܒ *usq* ܕܚܘܣܝܐ] ܡܪܚܡܬܐ C
2 ܕܟܠܝܐ *usq* ܕܐܠܗܐ] ܕܐܠܗܐ C
4 ܕܫ̈ܠܝܚܗܘܢ C || ܕܬܝܒܘܬ̈ܐ] ܕܬܝܒܘܬܟ C

(1) Le texte du ms. porte par erreur « Pater ». Cf. la prière II du ms. B.

ܫܡܥ ܒܪ̈ܚܡܝܟ ܨܠܘܬܢ ܘܩܒܠ ܒܥܘܬܢ ܐܝܟ
ܕܡܪܚܡ ܐܢܬ . ܒܡܬܪܐܣܘܬ ܠܦܓܥܘܬܢ . ܘܠܐ ܬܬܠ ܐܢܬ
ܠܢ ܕܬܥܘܠ ܠܕܝܢܐ ܥܡܢ . ܡܛܠ ܕܟܠ ܡܫܟܚܝܢ ܠܡܩܘܡ
ܒܪ̈ܢܫܐ ܡܚ̈ܝܠܐ ܘܡܬ̈ܩܠܢ ܒܥܘܠ ܒܐܒܐ : ܡܛܠ ܒܪ̈ܚܡܝܢܐ
ܕܡܠܝ ܒܝܫܐ : ܘܪܚܡܘܬܟ ܘܠܐ ܡܬܦܝܣܢܘܬܟ .
ܘܡܛܠ ܡܪܝ، ܗܢܐ ܡܨܠܝܢܐ ܦܠܚ : ܫܪܝ ܒܪ ܫܘܪܒܬܐ
ܕܡܘܬܐ ܘܢܦܠ . ܐܘ ܒܪ̈ܚܡܝܢܐ ܐܘ ܕܠܐ ܒܪ̈ܚܡܝܢܐ .
ܐܘܣܦܬ ܒܡܪ̈ܝܪܘܬ ܢܦܫܐ ܐܢܫܝܬܐ . ܘܗܫܐ ܐܢܐ ܐܦܝܣ
ܘܒܬܪ ܟܠ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ . || ܗܝ ܕܡܢ ܦܘܡܐ 22v
ܕܒܗܢܐ ܟܠܗܘܢ ܐܬܬܚܬܡܬ :
ܠܢ ܡܪܝܐ ܟܠܗܘܢ ܫܠܝܛ : ܕܒܪ̈ܚܡܐ ܘܚܘܣܢܐ
ܬܬܚܫܚ ܠܬܘܗ : ܐܦ ܬܘܟܠܢܐ ܐܢܬ ܠܗ : ܕܟܢܝ
ܨܠܘܬܐ ܕܡܫܝܠܘܬܝ، ܡܟܫܦ ܡܬܕܠܐ ܡܢ ܒܬܪ ܢܡܘܣܐ
ܕܡܫܪ .
ܐܠܐ ܒܪ̈ܚܡܐ ܡܠ ܡܪܝܐ ܒܚܢܢܟ ܕܢܠܦܘܗܝ .
ܘܐܦ ܟܠܗܘܢ ܪ̈ܘܚܝܢ ܚܝܐ ܘܡܕܢܚܐ . ܗ̇ܘ ܕܐܚܝܕ ܫܘܠܛܢܐ
ܕܡܗܘܬ ܠܝ ܟܠ ܐܝܡܬ، ܕܗܘ ܕܡܦܝܣܝܢ ܡܫܬܠܡ ܠܝ ܡܪܝ .
ܘܗܫܐ ܢܩܪܐ ܘܢܫܒܚ ܠܫܡܟ ܩܕܝܫܐ . ܡܪܢ ܘܐܠܗܢ
ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ .

9 ܒܐܒܐ] ܒܐ̈ܒܐ C || ܒܪ̈ܚܡܝܢ C
11 ܗܢܐ] ܕܗܢܐ C
13 ܐܘܣܦܬ C
16 ܟܠܗܘܢ] ܟܠܗܘܢܝܢ C
18 ܕܡܫܝܠܘܬܐ ܕܝܠܝ C || ܡܬܕܠܐ] ܡܬܕܒܐ C
23 ܠܫܡܐ ܕܠܝ C || ܘܐܠܗܢ *om* C

III. – **Dein oratio absolutionis pro aliquo qui violavit sententiam interdicti, quae est sententia tremenda Dei.**

Domine, Domine Deus omnipotens, lux mentis nostrae, qui abluis peccata nostra, maculas dealbas, debita remittis, immunditiam sanctificas: misericordia tua exaudi orationem nostram et suscipe deprecationem, ut facere soles multitudine benignitatis tuae.

Ne feras te intrare in iudicium nobiscum, quia cuncti rei sumus punitionis dirae et omni dolore gravis, propter perversam voluntatem, superbiam et inoboedientiam nostram.

Quoniam vero hic miser N., Domine, lapsus est lapsu mortali et cecidit, voluntarie aut involuntarie, scilicet amaro animo (1), sicque contempsit et violavit sententiam Dei quae ore sacerdotis in eum definita erat, tibi soli, Domine, fas est misericordia et venia uti versus eum, etiamsi fiduciam habet se per orationem fragilitatis meae purificari posse a transgressione quam commisit.

Misericorditer igitur suscipe, Domine, deprecationem nostram pro eo, fac ei supervenire Spiritum tuum vivum et sanctum qui, ex potestate quam dedisti nobis, quotiescumque supplicamus, nobis a te conceditur, et sic gratias agemus, et glorificabimus nomen tuum sanctum, Domine et Deus noster in saecula. Amen.

ܕ . . ܬܘܒ ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܥܠ ܨܒܘܬܐ ܕܥܒܪ ܒܗ ܡܚܪܡ
ܕܐܠܗܐ : ܘܐܝܟ ܐܚܝܕ ܠܐܚܝܕ ܡܚܪܡ ܕܐܠܗܐ .

ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܠܥܠܡܝܢ ܕܒܢܝܐ ܒܪܘܗܝ، : ܡܛܠ ܕܠܥܠܡܝܢ
ܒܪܬܐ ܕܠܒܟ ܒܒܪܬ . ܘܗܝ، ܕܐܝܬܘܗܝ، ܘܫܒܝܚ
23r ܘܡܫܝܚ : || ܠܥܠܡܝܢ ܡܢ ܕܠܒܟ ܐܝܬܘܗܝ . ܘܡܚܪܡ ܕܡܫܝܚ
ܡܢܟ ܗܘ ܠܐ ܐܬܒܪܝ، :

2 ܐܚܝܕ *add* ܠܗ C || ܠܐܚܝܕ *usq* ܕܐܠܗܐ] ܘܐܝܟ . ܠܐܚܝܕ
ܫܪܝܐ ܠܗ ܡܚܪܡ ܕܡܫܝܚ C .
5 ܠܥܠܡܝܢ *om* C

(1) Litt.: « cum amaritudine animae humanae ». On propose ici une interprétation des péchés involontaires qui correspond à ceux commis par fragilité. Le péché volontaire serait alors celui commis par malice.

ܐܢܬ ܡܪܝܐ ܕܡܫܬܘܕܝܢܘܬܗ، ܠܚܛܝܬܐ ܕܡܘܕܝܢܘܗ : ܐܦ
ܠܗ ܠܚܛܝܐ ܟܕ ܬܘܒܚܘ ܦܬܓܪܘܗ : ܕܚܒܝܐ ܘܠܐ
ܠܡܟܐܐ . ܡܢ ܟܠܗ ܒܪܘܬܐ ܘܡܬܝܪܘܬܐ ܚܣܝܢܘܬܐ
ܘܡܚܡܪܢܘܬܐ : ܗܘܝܘ ܕܐܢ ܟܕ ܡܟܐܒܐ ܗܘ ܕܥܒܕ ܘܚܣܝܬ ܡܢ
ܚܛܝܐ . ܡܬܚܡܘܗ، ܕܗܘ ܪܥܝܐ ܕܛ̈ܠܝܐ :

ܐܢܬ ܡܪܝܐ ܟܕ ܡܟܘܠܬܐ ܕܪܘܚܟ ܡܬܚܢܐ . ܐܦ
ܘܡܚܢ ܠܚܛܝܐ ܐܝܟܐ ܕܢ̈ܦܩܐ ܗܠܝܢ ܢܦܠܝܢ ܒܗ . ܘܠܒܪܢܫܐ
ܐܝܟܐ ܕܗܘ̇ ܗܘ ܕܒܟܠܡܐܘܬܐ ܐܝܟܐ ܕܗܘ ܐܝܟܠܐ
ܘܐܬܗܦܟ . ܘܠܟܠ ܕܒܗܬܐ ܕܒܗ ܡܬܐܡܪܝܢ ܢܦ̈ܫܐ ܗܠܝܢ :
ܕܒܬܐ ܒܒܝ ܡܪܝܐ . ܘܡܣܝܒܢܘܬܐ ܣܘܗ . ܘܡܫܠܡܢܘܬܐ
ܠܟܘܠ ܬܐܪܬܐ ܕܬܫܒ̈ܚܬܐ . ܐܢܬ ܓܝܪ ܡܪܝܐ ܐܡܪܬ :
ܕܚܠܒܢܝܢ ܕܒܐ ܠܒ̈ܢܝܐ .

23v ܘܟܠ ܢ̈ܦܫ ܗܠܝܢ ܘܕܐܝܟ ‖ ܗܠܝܢ ܬܫܒ̈ܚܬܐ
ܐܫ̈ܘܬܐ ܘܦܘܪ̈ܡܢܐ ܕܠܐ ܫܠܝܐ ܠܟ ܡܩܪܒܝܢ :
ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ . ܗܫܐ ܘܒܟܠܙܒܢ ܘܠܥܠܡ
ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ .

10 ܟܕ ܡܟܐܒܐ] ܟܕ ܬܫܘܒܬܐ ܕܡܟܐܒܐ C
12 ܕܪܘܚܟ] ܕܪܘܚܐ ܕܠܟ C
18 ܕܒܐ *add* ܗܘ C
21 ܘܒܟܠܙܒܢ *usq in finen om* C

IV. – **Dein oratio purificationis super vas in quo mersum est quid immundi, aut si quis quid immundi manducavit** [1].

Deus qui cuncta munda creasti, quia singulas creaturas tuas fecisti et quod unaquaeque sit, exstet et subsistat a te est, dum quid polluti a te minime est creatum:

[1] Dans le *Vat. syr. 51* (*Catalogue*, p. 327, n° 54), cette prière porte le titre de « oratio pro aqua sanationis », qui convient mieux à son contenu. La prière, en effet, a rapport à l'eau qui sera utilisée pour purifier des objets ou des lieux.

Tu, Domine, qui per Simonem Petrum ostendisti domum Cornelii et virum ipsum munda esse, non immunda, ab omni abominatione et pravitate ethnica et turpi, et hoc quidem ope vasis quod e coelo delatum descendit coram principe apostolorum (cf. Act 10),

Tu, Domine, illapsu Spiritus tui sancti, obtege et sanctifica vas in quod haec aqua cadat et quemlibet hominem a qualibet immunditia foedatum aut pollutum; omnemque locum in quem haec aqua effundetur fac mundum, Domine, eumque [aptum] ostende ad suscipiendas et expiandas conscientias hominum, nam tu, Domine, dixisti: *Omnia munda mundis* (Tit 1, 15).

Propter haec vero et similia laudes perpetuas et exaltationes incessantes tibi offerimus, Pater, Fili et Spiritus sancte, nunc et semper et in saeculum saeculorum. Amen.

ܗ .. ܬܘܒ ܨܠܘܬܐ ܕܩܘܕܫܐ ܥܠ ܡ̈ܝܐ ܕܡܬܛܡܫܝܢ ܒܗܘܢ
ܡܐܢ ܕܠܟܐܐ .

ܡܪܝ ܐܝܬܘܬܟ ܒܫܡܝܐ ܫܘܒܚܐ ܘܫܘܠܛܢܐ . ܘܡܪܝ
ܕܫܠܝܘܬܟ ܡܬܚܫܒ ܐܝܟ ܒܒܪܐ ܗܘܐ . ܕܐܬܟ ܡܚܝܢ
ܡܠܝܬ ܪ̈ܚܡܐ ܘܚܢܢܐ ܘܚܘܣܝܐ . ܘܬܫܒܘܚܬܐ ܘܬܘܕܝܬܐ
ܘܬܣܓܘܕܬܐ ܥܕ ܪܘܚܢ ܚܢܐ ܘܣܓܕܐ . ܠܬ̈ܠܝܐ ܗܠܝܢ
ܕܒܪܬ ܐܢܘܢ ܡܢ ܠܡܫܡܫܘܬܐ ܕܒ̈ܢܝܢܫܐ . ܕܟܠ ܐܢܫܐ
ܕܐܢܠܝܢ ܘܟܠܗܝܢ ܘܡܕܒܠܝܢ ܬܚܘܒ ܡܢ ܡܥܡܘܕܝܗܘܢ ܟܠܗ
ܠܒܐܘܬܐ ܕܡܚܝܬܐ ܘܕܫܘܝܢܐ . ܘܬܪܥܐ ܟܠܝܗܘܢ
ܕܒܥܘܬܐ ܥܕ ܝܘܡܢ ܒܫܡܝܢܐ ܕܟܠ : ܘܢܫܡܥ ܠܢ
ܫܘܒܚܐ ܘܬܘܕܝܬܐ . ܒܫܡܝܢܐ ܕܟܠ ܒܟܠܗܘܢ ܠܥܠܡܝܢ
ܐܡܝܢ .

V. - **Dein oratio purificationis pro aqua in quam quid immundi mersum est.**

Coram essentia tua, Parcens debitis et peccatis, et coram te, Tremende, supplico hoc momento: obtege dextera tua plena misericordiae, clementiae et veniae, et purifica, emunda et sanctifica Spiritu

tuo vivo et sancto hanc aquam, quam creasti, Domine, pro necessitate hominum, ut quocumque intret, cadat aut effundatur, expellatur a conspectu eius omnis immunditia [rei] mortuae aut mersae, et insit ei munditia ope hyssopi tui omnia purificantis;

et attollemus tibi gloriam et actionem gratiarum, omnia purificanti verbo tuo, in saecula. Amen.

24r

ܘ .. ܬܘܒ ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܥܠ || ܡܝܐ ܕܢܦܠ ܒܗ ܡܕܡ ܕܛܡܐܐ .

ܐܠܗܐ ܕܦܫܛ ܐܝܕܗ ܒܡܦܠܬܐ . ܘܒܪܟ ܥܠ ܬܪ̈ܥܐ ܘܩܘܡ ܣܡܝܪܐ : ܡܒܘܥܐ ܕܚܝ̈ܐ ܕܐܬܬܪܝܒ ܡܛܠܬܗ ܒܓܓܠܬܐ ܘܪܕܘ ܡܢܗ ܕܡܐ ܘܡ̈ܝܐ . ܘܗܘܐ ܡܚܣܝܢܐ ܒܚܝܠ ܡܚܝܢ ܡܪܢܐ ܐܠܗܢ : ܦܩܘܕ ܡܪܝ ܡܚܝܢܢ ܡܛܠܬ ܥܠ ܒܥܘ̈ܕܝܢ ܡܢ ܡܪܘܡܐ ܕܩܘܕܫܟ ܘܡܢ ܡܘܬܒܐ ܕܐܝܩܪܟ . ܘܫܦܥܐ ܘܒܪܟ ܠܡܝܐ ܗܢܐ . ܒܫܡܐ ܕܐܬܠܒܬܟ . ܡܢ ܛܠܐܝܬܐ ܘܡܢ ܕܫܘܟܐ . ܘܡܢ ܕܡܐ ܘܡܢ ܟܠܗ ܥܘܪܢܐ ܕܟܠ ܓ̈ܘܫܐ ܐܪܥܐ . ܘܐܝܟܢܐ ܕܐܬܥܫܠܦ ܬ̈ܒܐ ܠܡܝܐ . ܗܟܢܐ ܢܬܥܫܠܦ ܡܝܐ ܗܢܐ ܡܢ ܛܠܐܝܬܐ ܠܕܒܘܬܐ . ܘܢܗܘܐ ܠܐܣܝܘܬܐ ܘܠܩܠܝܒܘܬܐ ܠܟܠ ܐܬܬܢܝܚܘܗܝ . ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ .

4 ܕܐܬܬܪܝܒ] ܕܬܪܝܒ C
5 ܡܚܣܝܢܐ *add* ܕܐܝܟ ܕܚܝܬ ܥܠܘܗܝ ܒܝܘܡܗ ܕܐܚܝܒ
6 ܡܚܝܢܢ] ܡܚܝܢܐ ܕܠܝ C
7 ܒܥܘ̈ܕܝܢ] ܒܥܘ̈ܕܝܐ C || ܡܪܘܡܐ] ܡܪ̈ܘܡܐ C
8 ܗܢܐ *usq* 9 ܛܠܐܝܬܐ] ܗܢܐ ܘܕܡܝܗܝ، ܡܢ ܥܠ ܛܠܐܝܬܐ
13 ܐܒܐ *usq in finem* ܘܢܣܩ ܠܟ ܫܘܒܚܐ ܘܬܘ̈ܕܝܬܐ ܥܡ ܐܒܘܟ ܘܪܘܚܐ ܕܠܟ ܡܫܒܚ ܒܟܠ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ . C

VI. – **Dein oratio purificationis pro vino in quod quid immundi cecidit.**

Deus qui Canae extendisti manum, aquam benedixisti et vinum facta est; Fons vitae, ex cuius latere aperto in Golgotha fluxit sanguis et aqua; Hyssope purificans [qui lavasti clementia tua iniquitatem generis Adae] (1):

deprecamur te, Domine Deus noster: extende, Domine, dexteram tuam remediis plenam ab altissimis sanctuarii tui et a sede honoris tui, et purifica et benedic hoc vinum, [purgans illud] (2) ab immunditia rei mersae (3), a sanguine et ab omni quod repit super terram. Et sicut mutata est aqua in vinum, ita mutetur hoc vinum ab immunditia ad puritatem, et sit ad sanationem et bonam valetudinem bibentibus illud,

[et attollemus tibi gloriam et gratiarum actionem, cum Patre tuo et Spiritu tuo sanctissimo] (4) in saecula. Amen.

. . ܬܘܒ ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܕܥܠ ܚܡܪܐ ܕܐܣܛܘܬܐ .
ܒܠܒܘܬܟ ‖ ܡܪܝܐ ܐܬܦܫܛܬ ܒܡܘܗܒܬܐ ܗܕܐ 24v
ܠ ܚܡܘܠܐ . ܘܗܕ ܠܐ ܥܒܕ ܚܝܠ . ܕܥܠ ܐܝܟ ܐܡܐ ܕܡܬܦܪܫܝܢ
ܥܡܐ ܕܠܗܘܢ ܡܕܢܚܐ . ܬܪܗܛ ܐܚܘܬܐ ܘܠܠܐܠܬܐ
ܠܚܙܪܐ ܡܪܒܐ ܘܠܟܥܬܐ ܐܝܕܐ ܗܝ ܡܚܣܢܬܐ .
ܐܠܐ ܡܬܒܥܝܢ ܚܝܠ ܠܚܝܠܐ ܕܡܪܚܡܢܘܬܟ . ܕܬܘܒܛ
ܡܚܝܠ ܡܪܝܐ ܗܘ ܕܡܠܝܐ ܘܡܥܬܪܢܐ ܒܟܠ ܫܘܠܛܢ
ܘܒܗܕܝܢ . ܘܬܒܪܟ ܠܚܡܪܐ ܗܢܐ . ܐܝܟܢܐ ܕܟܠ
ܐܝܟܢܐ ܕܡܒܢܗ ܡܠܟܐ ܬܪܗܛ ܐܚܘܬܐ ܘܫܠܡܘܬܐ
ܠܡܫܪܐ . ܘܬܬܠܠ ܒܢܣܝܢܬܐ ܘܒܚܪܢܐ ܕܡܫܬܘܬܝܢ ܠܗ.
ܐܝܟܢܐ ܕܫܡܘ ܥܘܒܕܐ ܥܠ ܡܘܗܒܬܟ ܕܠܬܠ . ܐܡܝܢ .

1 ܚܡܪܐ] ܚܡܪܐ *ms.*

(1) Selon C; A omet cette phrase requise par le parallélisme.

(2) Selon C; A: benedic hoc vinum, nomine Trinitatis tuae, ab immunditia, etc.

(3) Litt.: ab immunditia et a re mersa.

(4) Selon C; A: Pater et Fili et Spiritus sancte.

VII. – **Dein oratio benedictionis (d-ḥussaya) pro oleo sanationis.**

Gratia tua, Domine, nobis debilibus, licet indignis, dedisti hoc donum, [scilicet] ut ubicumque commemoraverimus nomen tuum sanctum, cito sanatio accurreret corpori aegroto et animae vulneratae.

Supplicamus vero clementiam miserationis tuae: extende dexteram tuam copiose plenam (1) valetudine et remedio, et benedic oleum hoc, ut quocumque illud perveniat properet sanatio et integra valetudo, et penetret in animas et corpora quae eo participant, ut gloriam attollamus propter dona tua erga nos, Pater.

ܚ . . ܬܘܒ ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܕܥܠ ܐܢܫ ܕܡܪܝܥ ܕܢܦܩܘܢ ܡܢ
ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܘܬ ܡܪܢ .

ܒܗܢܐ ܕܝ ܠܟܘܢ . ܡܪܢܐ ܡܪܚܡܢܐ ܘܦܫܩ ܬ̈ܘܚܡܐ
ܘܠܒܘܒܝܐ . ܗܘ ܕܥܠܝܠ || ܚܠ ܫ̈ܢܐ ܘܡܘܬܐ ܕܚܠܡܘܢ . 25r
ܚܒܪ ܠܟ ܠܟܘܪܗܢܐ ܘܡ̈ܚܝܠܐ ܕܡܬܚܒܫܝܢ ܣܓܝ ܠܝ . ܣܠܘ ܢܦܫܐ
ܗܕܐ ܚܠܝܬܐ ܘܕܘܬܐ . ܕܗܘܐ ܒܠܬܝܐ ܒܝܕ ܦܘܡܢܝ
ܕܬܫܒܝܐ ܡܢ ܗܢܐ ܡܒܟܪܐ ܘܒܢܝܐ . ܕܒܗ ܐܫܬܪܝܬܗ̇
ܒܒܢܐ ܕܫܦܪ ܠܪ̈ܚܡܝܟ .

ܐܠܐ ܐܝܟ ܦܘܠܚܢܐ ܕܡܪܚܡܢܘܬܟ ܡܪܝܐ :
ܚܘܣܐ ܘܐܒܕܪ ܡܬܒܪܘܬܗ̇ . ܐܝܠܝܢ ܕܝ̈ܒܝܐ ܘܐܝܠܝܢ ܕܠܐ
ܝ̈ܒܝܐ ܡܬܒܪܬ . ܘܐܝܠܝܢ ܕܡܬܒܪܬܐ ܘܐܝܠܝܢ ܕܠܐ ܡܬܒܪܬܐ.
ܘܐܦܝ ܒܡܣܬܬܐ ܘܫ̈ܠܝܬܐ . ܘܡܒܠܝܗ̇ ܡܕܒܪܢܝ ܐܝܟ
ܚܘܣܘܬܐ ܘܐܝܟ ܚܢܢܐ ܘܦܝܢܘܒܬܐ ܕܐܠܝ :
ܘܠܐ ܬܒܘܠ ܠܒܢܐ ܘܠܬܒܬܐ ܕܐܠܗ̇ . ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ
ܐܢܬ ܦܝܚ ܡܪܚܡܢܐ . ܘܡܫܘܚܐ ܕܫܒ̈ܩܐ . ܘܠܐ ܐ̈ܦܝܗ̇

7 ܕܒܗ] ܕܒܗ̇ *ms.* || 8 ܕܫܦܪ] ܕܫܦܪܘ *ms.*

(1) Litt.: plenam et copiosam.

ܘܫܠܘܗܝ ܡܚܣܢܝܢ ܠܐܠܗܘܬܟ . ܟܕ ܡܘܕܝܢ ܠܡܪܘܬܟ
ܐܒܐ .

ܘܡܫܬܒܚܬ ܚܢܢ ܘܬܠܐ ܠܗ ܘܐܡܪ . ܒܒܥܘ
ܡܪܢ ܡܪܝܐ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܐܚܝܕ ܟܠ || ܒܫܘܠܛܢܐ 25v
ܕܣܝܢܗ . ܫܡܥ ܠܒܥܘܬܗ̇ ܕܡܫܬܡܥܢܘܬܐ ܠܟ ܒܒܝܬܐ ܗܢܐ
ܟܠ ܒܓܪܐ ܗܢܐ ܕܒܫܝ̈ܐ . ܫܠܘ ܢܦܫܐ ܗܕܐ .
ܕܐܠܝܨܐ ܒܕܘ̈ܘܢܐ ܥܣܘܩܐ ܘܒܐܘܠܨܢܐ . ܘܬܒܥܐ
ܒܢܘ̈ܬܦܐ ܚܫ̈ܘܟܐ ܘܡܟܒܪ̈ܬܐ ܕܢܛܠܬܐ . ܐܝܟ ܕܥܡ
ܗܘܪܐ ܠܬܡܢ ܬܚܘܒܠ . ܘܪܒܐ ܒܡܠܟܐ ܘܡܢܝܢܘܗ
ܕܫܠܘܬܐ ܒܢܝܐ ܘܬܫܒܘܚܬܐ .

ܐܠܐ ܐܝܢ ܕܫܡܥܝܢ ܡܪܝܐ ܫܡܥܐ ܒܡܪ̈ܝܗ .
ܐܒܪܝ ܡܬܒܪ̈ܝܢܘܬܐ ܕܠܗ . ܘܦܠܓܐ ܘܒܬ̈ܘܬܡܬܐ
ܕܒܗܠܝܢ ܡܬܒܥܠܐܝܬ ܠܝܫ . ܐܝܟ ܡܪܝܐ ܗܠܝܢ ܕܒܝ̈ܒܢܐ
ܘܕܠܐ ܒܝ̈ܢܢܐ . ܐܫܬܒܩ̈ܝ ܡܢܗ̇ . ܘܐܝܠܝܢ ܕܒܝܢܐ
ܕܐܬܒܥܬܐ ܡܬܩ̈ܒܠܘܢ . ܐܘ ܕܠܐ ܒܚܬܐ . ܐܘ
ܕܒܐܝܕܐ ܕܗܝ ܚܠܬܐ ܒܝܕ ܒܡܐܡܪܐ ܡܕܡ ܡܦܠܢܐ
ܐܫܬܡܥ ܒܗ̇ . ܡܛܠ ܕܢܪܒ ܐܢܬ ܗܘ ܡܪܝܐ ܠܡܫܠܡܘܬܐ
ܐܢܬܐ ؛ ܘܕܠܐ ܗܒܐ ܐܘ ܕܒܐ .

[deest folium]

VIII. – **Oratio absolutionis pro aliquo qui est proximus ad exitum ex hoc mundo ad Dominum.**

Sacerdos inclinatus: Domine miserator, multae misericordiae et gratiae, dominans super vitam et mortem omnis carnis, exaudi nos peccatores et debiles supplicantes te pro anima hac infirma et misera quae ex mandato tuo transmigratura est ex hoc habitaculo temporali in quo eam habitare fecisti, iuxta beneplacitum misericordiae tuae.

Secundum multitudinem vero miserationis tuae, Domine, absolve et dimitte transgressiones quas voluntarie aut involuntarie

commisit, scienter aut nescienter, necnon occultas et manifestas; suscipe eam in conspectu tuo, secundum indulgentiam et secundum clementiam et benignitatem tuam; et ne intres cum ea in iudicium ultionis (1), quia tu es Deus valde misericors et remittis peccata, et pro ea et loco eius supplicamus divinitatem tuam, bonitatem tuam laudantes, Pater.

Erigit se sacerdos, elevat vocem et dicit: Quaesumus a te, Domine, Domine Deus omnipotens, per multitudinem clementiae tuae: exaudi parvitatem nostram quae te hoc momento implorat super hoc fumum aromatum, pro anima hac afflicta laboriosis aerumnis et angustiis, defessa distractionibus molestis et transitibus terribilibus, et deiecta metu exercituum spirituum malorum (2).

Secundum vero misericordiam tuam, Domine, parce defectibus eius, dimitte transgressiones eius, pollutionem et maculas eius perfecte dele: ita, Domine, quae voluntarie aut involuntarie ab ea commissa sunt, quae scienter aut nescienter (3), aut ex quolibet motivo, per quamlibet insidiam Satanae cum ea adhibitam.

Quia tu, Domine, novisti humanam fragilitatem, et quod nemo purus aut mundus...

[deest folium]

32r || ܒܟܠܗ̇ ܙܕܝܩܘܬܐ : ܢܩܘܡ ܩܕܡܝܟ ܘܢܘܕܐ ܠܚܢܢܟ
ܡܪܐ ܕܪ̈ܚܡܐ . ܐܒܐ .

[IX] ... in omni iustitia stemus coram te et laudemus clementiam tuam, Domine misericordiarum, Pater.

.. . ܬܘܒ ܨܠܘܬܐ ܥܠ ܐܢܫܐ ܕܡܬܬܟܒܪ ܡܢ ܐܪܥܐ .

ܐܢܫܐ ܕܥܠ ܟܬ̈ܒܐ ܘܩܢܘܢܐ . ܐܝܟ ܡܪܝ، ܠܒܢ̈ܝܢ
ܡܢ ܬ̈ܢܝܢܘܬܗ ܕܡܠܟܒܟܐ . ܐܝܬ ܐܠܗܐ ܐܪܡܝܬܗܝ،
ܠܠܚܝܢ ܟܠܗ ܥܡܐ ܀ ܘܐܪܝܚܬ ܠܢܦܫܐ ܐܠܝܨܬܐ
ܕܡܢܗ ܡܫܠܡܐ ܗܘܬ .

(1) Litt.: et ne intres in iudicium et ultionem eius.
(2) Litt.: metu exercituum malorum et spiritualium.
(3) Litt.: quae in genere scientiae nominantur aut nescienter.

ܐܢܬ ܡܪܝ، ܐܛܪܕܬ ܣܓܝܢ ܫܠܝܛܐ ܥܠ ܚܒܝܫܝܢ. ܘܐܣܩܬ
ܐܪܘܚܬܐ ܠܢܦܫܐ ܕܡܬܕܘܝܐ ܠܟ. ܘܡܠܠ ܗܘ ܬܦܢܝܗ
ܕܚܝܠܐ ܠܦܠܚܐ ܕܡܫܒܚ ܠܟ.

ܐܘܫܛ ܐܝܕܟ ܘܬܗܪܐ ܐܣܝܘܬܐ. ܢܕܢܚ ܙܠܝܩܐ
ܕܨܒܝܢܟ ܒܗܝܟܠ ܢܦܫܐ ܕܚܫܟܬ. ܢܪܕܘܦ ܠܚܫܘܟܐ ܘܢܢܗܪ
ܠܪܥܝܢܐ ܕܢܪܕܐ ܒܫܒܝܠܝܟ. ܘܢܩܘܡ ܠܡܦܠܚܬܐ ܐܡܝܢܐܝܬ.
ܘܒܟܠ ܨܦܪܐ ܘܪܡܫܐ ܢܐܬܐ ܘܢܣܓܘܕ ܘܢܘܕܐ ܠܟ.
ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.
ܫܠܡܘ ܨ[ܠܘܬ]ܐ ܕܚܘܣܝܐ ܕܟܠܓܢܣ.

X. – **Oratio pro aliquo a daemone possesso.**

Medice omnis morbi et vulneris, sana, Domine, servum tuum a vulneribus inimici. Tu, Deus, eiecisti legionem in mare et sublevasti animam afflictam quae ab ea deiecta erat. Tu, Domine, converte aspectum tuum potentem ad servum tuum, subleva animam quae te laudat et purga a coeno maligni corpus quod te adorat. Extende manum tuam et accelera sanationem, fac oriri radium beneplaciti tui in templo animae obtenebratae, detrude tenebras et illumina mentem, ut ambulet in semitibus tuis, stet continuo vigilans et omni mane et vespere veniat et adoret te et gratias agat tibi, Patri et Filio et Spiritui sancto, in saecula. Amen.

Expliciunt orationes absolutionis omnis generis.

Add. 14,523

[desunt folia]

13ʳ ܘܐܘܚܕܢܐ. ܥܡ ܪܘܚܟ ܩܕܝܫ ܟܠ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

[I] . . . et imperium, cum Spiritu tuo sanctissimo, in saecula. Amen.

ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܥܠ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܗܘܐ ܡܗܝܡܢܐ ܘܐܫܬܘܬܦ ܥܡ ܗܪ̈ܛܝܩܐ ܘܦܢܐ ܘܐܬܐ. ܕܥܒܝܕܐ ܕܡܪܝ، ܣܐܘܪܐ.

ܐܠܗܐ ܗܘ ܪܒܐ ܘܕܚܝܠܐ: ܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܩܕܡܝܟ ܐܪܟܢ ܪܫܗ ܥܒܕܟ ܐܢܫܐ ܕܐܬܦܢܝ ܠܘܬ ܫܘܬܦܘܬܐ ܕܬܫܡܫܬܟ ܡܢ ܪܘܫܥܐ ܕܗܪܣܝܣ ܦܠܢܝܬ ܘܡܘܕܐ ܒܣܟܠܘ̈ܬܗ، ܘܫܕܐ ܠܥܒܪܢܘܬܐ ܕܗܘܬ ܠܗ: ܘܡܣܠܐ ܒܚܫܘܬ ܘܠܡܠܦܢܗ ܕܦܠܢ ܥܨܘܒܗ ܕܫܪ̈ܪܟ. ܐܬܦܢܝ ܠܗܘܢ، ܡܪܝܐ ܒܚܢܢܘܬܟ: ܘܡܒܠܥܘܗܝ، ܒܡܪܚܡܢܘܬܟ. ܕܢܗܘܐ ܒܪܐ ܠܝܠܘܕܟ ܒܚܢܢܗ ܡܪܚܡܐ. ܘܫܠܡܘܗܝ، ܟܐ̈ܒܐ ܕܚܫܟ̈ܘܢܝܢ ܬܪ̈ܝܓܐ ܘܦܓܥܐ ܠܗ ܕܝ̈ܢܐ ܕܡ̈ܘܗܒܬܟ ܐܠܗ̈ܝܬܐ. ܘܠܚܫܘܗܝ، ܪܘܚܢ ܡܪܝܐ. ܕܒܐ ܘܡܪܝܡܗܝ، ܬܘܚܬ ܚܝܠܐ ܠܐ ܡܬܚܫܢܐ ܕܪܘܚܟ ܡܪܝܐ ܟܠ. ܘܐܥܛܝܗܝ، ܠܬ̈ܪܐܝܢ ܥܒ̈ܕܝܐ ܘܐܠܗ̈ܝܐ ܘܐܪܫܡ ܒܗ ܡܫ̈ܠܡܘܬܗ ܘܢܥܒܕܘܢ ܠܗ ܫܘ̈ܠܡܗܘܢ ‖ ܕܢܦܩܬܐ [...] ܕܐܒܘܟ ܡܫܝܚܐ ܘܡܥܒܕܢܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܢܣܒ ܠܟ ܥܠ ܟܠܗܘܢ ܠܡܫ̈ܒܚܘܬܟ ܠܐ ܡܬܩܠ̈ܣܢܘܬܐ ܕܠܘܬܟ. ܘܠܐܒܘܟ ܡܫܒܚܐ ܘܠܪܘܚܟ ܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ܘܒܟܠܙܒܢ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

14 ܠܬܪ̈ܐܝܢ *ms.*
16 decem litterae legi nequeunt.

[II] **Oratio absolutionis pro eo qui fuerat fidelis, communicavit cum haereticis et revertitur. (Opus) sancti Mar Severi.**

Deus magne et tremende, Domine noster Iesu Christe: in conspectu tuo inclinat caput servus tuus qui, ab impietate haeresis N., redit ad communionem servitii tui, confi ens peccata sua, reiciens transgressionem quae ei erat et abhorrens doctrinam perversam N., oppressoris veritatis tuae.

Converte te, Domine, ad eum gratia tua, suscipe eum miseratione tua et sit filius Genitori tuo in ordine eius priore; socia eum coetibus laudantium te recte (orthodoxorum), redde ei munera donorum tuorum divinorum, indue eum Spiritu tuo sancto, emunda et sanctifica eum iterum virtute invisibili Spiritus tui sanctissimi, dignum eum fac mysteriis tuis gloriosis et divinis, remove ab eo delicta eius et remitte ei peccata, ut dignus sit [. . .] Patris tui sancti et gloriam et gratiarum actionem attollamus tibi propter omnes gratias tuas ineffabiles erga nos, et Patri tuo adorabili et Spiritui tuo sancto, nunc et omni tempore et in saeculum saeculorum. Amen.

ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܥܠ ܐܢܫ ܕܐܟܠ ܠܗ ܡܕܡ ܕܛܡܐ.

ܚܝܠܐ ܚܣܝܢܐ ܘܩܕܝܫܐ ܕܡܬܪܥܝܬܐ ܠܐ ܡܬܒܨܝܐ ܘܒܦܘܡܐ ܠܐܡܬܡܠܠ ܘܠܠܫܢܐ ܠܐ ܡܬܦܫܩ. ܘܡܢ ܐܢܫܐ ܠܐ ܡܬܕܪܟܢ.

ܠܟ ܩܪܝܢ ܬܠܝܬܝܐ ܡܫܒܚܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܗܘ̇ ܚܝܠܟ ܡܚܣܝܢܐ ܕܚܣܝ ܒܫܡܥܘܢ ܟܐܦܐ. ܚܣܐ ܘܛܪܕ ܟܠ ܢܩ̈ܫܝܢ ܡܢ ܒܝܬܗ ܕܩܘܪܢܠܝܘܣ.

ܗܘ̣ ܢܚܣܐ ܘܢܕܟܐ ܘܢܩܕܫ ܟܠܗ̇ ܠܥܒܕܘܬܐ ܕܐܬܛܢܦܬ ܒܒܣܪܐ ܗܢܐ.

ܒܥܡܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܘܕܐܒܘܟ ܘܪܘܚܟ ܩܕܝܫ ܒܟܠ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

[III] Oratio purificationis pro aliquo qui quid immundi manducavit.

Virtus potens et sancta, menti inscrutabilis, ore ineffabilis, lingua inexplicabilis et homini incomprehensibilis!

Te invocamus, Trinum in divinitate gloriosum, cuius virtus purificans purificavit per Simonem Petrum et expulit omnem labem a

domo Cornelii: purifica, emunda et sanctifica omnem sordem quae hunc hominem occupavit, nomine tuo vivo et sancto, et Patris tui et Spiritus tui sanctissimi, in saecula. Amen (1).

ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܥܠ ܐܢܫܐ ܕܫܐܠ ܚܘܣܝܐ ܡܛܠ
ܚܛ̈ܗܐ .

ܗܘ̇ ܕܒܠܚܘܕܘܗܝ ܗܘܐ ܡܪܚܡܢܐ ܘܚܘܣܝܬܢܐ
ܘܢܓܝܪ ܪܘܚܐ : ܗܘ ܕܒܪܚܡܬ ܐܢܫܘܬܐ ܘܒܛܝܒܘܬܐ...

[desunt folia]

[IV] **Oratio absolutionis pro eo qui petit absolutionem de peccatis.**

Qui solus es miserator, indulgens et longanimis, qui philanthropia et bonitate...

[desunt folia]

Add. 14,518

ܨܠܘ̈ܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܕܟܠ ܨܒܘ . 74r

Orationes absolutionis omnis rei.

Oratio prima = A, III.

ܒ . . ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܥܠ ܡܫ̈ܡܬܐ ܘܥܠ ܕܟܠܘܬܐ ܘܥܠ
ܥܒܘܕܐ .

ܠܘܬܟ ܡܪܝܐ ܡܬܩܪܒܐ ܒܥܘܬܐ ܗܢܐ ܢܦܫܐ ܗܕܐ
ܕܘܟܝܬܐ . ܚܢܢ ܡܚܝ̈ܒܘܬܐ || ܕܡܫܝܚܘܬܟ . ܚܕ ܐܢܫ ܐܠܐ ܡܢܟ 75r
ܪ̈ܚܡܐ ܘܚܘܣܝܐ . ܡܛܠ ܒܬ̈ܘܬܐ ܗܠܝܢ ܕܒܢ̈ܝܗ ܕܠܟ

(1) La phrase finale, adressée au Christ, ne correspond pas au sens trinitaire du corps de la prière.

ܐܘ ܐܬܡܣܟܢ̣ . ܡܫ̈ܡܥܬܐ ܘܕܓܠܘܬܐ ܘܒܥܘܣܢܐ .
ܗܠܝܢ ܕܡܢ ܡܗܡܝܢܘܬܐ ܕܢܦܫܐ ܐܢܫܝܬܐ . ܘܡܪܦܝܘܬܐ
ܕܗܘܢܐ ܐܫܬܡ̈ܫܘ .

ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܐܬܬܟܠܬ ܢܦܫܐ ܗܕܐ ܥܠ ܫܘܕ̈ܝܐ
ܕܝܗܒܬ ܠܢ ܒܝܕ ܫ̈ܠܝܚܐ ܕܝܠܟ ܩ̈ܕܝܫܐ ܘܐܠܗ̈ܝܐ : ܕܟܠ ܡܐ
ܕܬܫܪܘܢ ܒܐܪܥܐ ܢܗܘܐ ܫܪܐ ܒܫܡܝܐ : ܘܗܠܝܢ
ܕܫܪ̈ܟܐ ܐܝܠܝܢ ܕܐܬܝܗ̈ܒ ܒܗܢܐ ܫܘܡܠܝܐ :

ܘܡܛܠ ܕܗܐ ܗܐ ܐܠܝܨܐ ܕܫܘܒܩܢܐ ܢܗܘܐ ܠܗ̇
ܡܛܠ ܡܥܒܪ̈ܢܘܬܐ ܕܒܗ̇ ܐܬܥܒ̈ܕ . ܘܠܐ ܬܬܛܪܕ
ܒܘܡܝܢܐ ܗܘ ܥܡ ܒܗܬܬܐ . ܡܢ ܡܪܚܡܢܟ . ܡܪܝ
ܬܐܘܦܛܘܢ ܗܘ̣ || ܕܡܠܐܟ̈ܐ ܘܕܩܕܝܫ̈ܐ . ܐܠܐ ܚܘܣ ܡܪܝܐ 75v
ܒܪ̈ܚܡܘܗܝ ܪ̈ܚܡܢܝܢ :

ܐܦ ܐܢܐ ܠܐ ܦܓܥܐ ܐܢܐ ܕܒܝܕ ܡܚܝܠܘܬܐ ܕܝܠܝ .
ܬܫܒܘܚ ܫܘܒܩܢܐ . ܐܠܐ ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܐܬܬܟܠܬ ܥܠ
ܫܘܒܝ : ܗܘ ܕܝܗܒ ܒܝܬܐ ܘܡܢܟܦܢܘܬܐ ܕܝܠܝ ܗܝܡܢܘܬ
ܕܡܫܬܡ . ܚܣܝܢ ܡܪܝܐ ܘܐܫܡ ܠܡܢ . ܐܝܡܢܐ ܕܬܘܕܐ
ܘܬܫܒܚ ܠܝ ܒܟܠܝܘܡ ܥܠ ܗܝܡܢܘܬ ܠܒܪ̈ܝܬܟ ܕܠܘܬܗ̇
ܐܦ ܗܫܐ .

II. – **Oratio absolutionis pro iuramentis, mendacio et calumnia.**

Ad te, Domine, accedit hoc momento anima haec misera, per mediationem fragilitatis meae, petens a te misericordiam et veniam, propter haec delicta ab ea commissa aut peracta: iuramenta et mendacium et calumniam, negligentia animi (1) et laxatione mentis patrata.

Quoniam vero confisa est haec anima promissionibus quas nobis dedisti per divinos et sanctos apostolos tuos, nempe: *quodcumque solveritis in terra erit solutum in coelo*, et reliqua quae cum hoc munere dantur (Mt 18,18), et quia ecce eget absolutione a transgressionibus

(1) Litt.: negligentia animae humanae.

a se patratis, ne die illa confusa reiciatur a conspectu tuo coram spectaculo (θέατρον) angelorum et hominum, absolve [1], Domine, culpas eius misericordia tua, non quia ego sum dignus ut per mediationem meam accipiat remissionem, sed quemadmodum confidit clementiae tuae, quam per deprecationem et supplicationem meam dari credidit.

Exaudi me, Domine, et miserere ei, ut gratias tibi agat et te laudet omni tempore propter multitudinem benignitatum tuarum versus eam, et nunc.

ܠ.. ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܟܠܝܢ ܡܢ ܫܘܕܪܐ ܡܛܠ
ܚܘܒ̈ܐ ܚܠܝ̈ܫܐ.

ܠܡܪܝܐ ܡܪܝܐ ܘܕܠܐ ܢܦܠ ܪܘܚܗ ܠܥܠܡ: ܐܢܬ ܡܪܝܐ
ܕܐܫܬܘܕܝܬ ܒܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܝܠܟ ܘܐܡܪܬ: ܕܐܢ
76r ܬܫܒܩܘܢ ܫ̈ܠܘܬܗܐ ܚܕ ܕܚܕ: ܐܦ ܕܝܠܟܘܢ || ܢܫܬܒܩܘܢ.
ܘܗܫܐ ܡܪܝܐ ܕܫܘܒܩܢܐ ܒܒܥܝܢ ܗܠܝܢ ܒܥܘ̈ܬܝܢ ܠܚܕܐ:
ܘܫܒܩܐ ܘܬܘܒܝܬܐ ܕܠܘܬ ܚܕܐ ܐܚܪܢܐ ܘܗܘ ܡܚܘܢܗ:
ܘܫܐܠܝܢ ܡܢܟ ܒܐܝ̈ܕܝܢ ܚܘܣܝܐ ܘܫܘܒܩܢܐ ܕܫ̈ܠܗܐ.
ܚܘܣܐ ܡܪܝܐ ܥܠ ܥܒܕܬܐ ܕܐܝܕܝܗܘܢ ܒܪ ܐܢܫܐ
ܕܝܠܟ: ܘܫܒܘܩ ܠܗܘܢ ܠܟܠ ܕܚܛܐ ܘܠܐ ܐܬܬܘܝ. ܘܐܪܚܡ
ܡܢ ܥܠ ܥܘܠܐ ܕܚܛܝܬܐ. ܘܗܘ ܒܥܠܕܒܒܘܬܐ ܕܠܘܬ
ܡܪܝܐ.

ܒܗ ܒܡܫܝܚܐ ܡܟܝ ܡܪܝ. ܗܘ ܕܒܗ ܠܟ ܫܘܒܚܐ
ܫܘܒܚܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܘܪܒܘܬܐ ܡܢ ܦܘܡܐ ܕܟܠ
ܡܪܝܐ ܕܟܠܐ: ܥܡ ܐܒܘܟ ܡܒܪܟܐ ܘܥܡ ܪܘܚܟ ܩܕܝܫܐ
ܘܫܪܝܪܐ ܠܟ ܒܐܘܣܝܐ ܚܕܐ.

(1) *ella* expletivum.

III. – **Oratio absolutionis pro eis qui mutuo irati sunt propter negotia mundana.**

Bone in veritate, nec servans iracundiam in aeternum! Tu, Domine, promisisti in evangelio tuo dicens: *Si dimiseritis peccata ad invicem, etiam vestra dimittentur* (cf. Mt 6,14; Mc 11,25).

Nunc autem, Domine, cum hi servi tui sibi mutuo pepercerint mutuasque passiones et simultates ab ipsis expellerint et a te per nos absolutionem et remissionem peccatorum petant, absolve, Domine, transgressiones eorum misericordia tua, et concede eis cor purum et non iracundum, longinquum ab omni occasione Satanae et ab inimicitia versus proximum.

Per Christum Iesum Dominum nostrum, cum quo te decet laus et honor et magnificentia ab ore omnium nostrorum, Domine universorum, cum Spiritu tuo sancto, adorabili, vivificanti et consubstantiali tibi, nunc.

Quarta oratio = A, IV.

ܗ. . ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܥܠ ܐܢܫ. ܕܡܬܒܥܐ ܕܢܦܘܩ ܡܢ ܥܠܡܐ
ܗܢܐ .

ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܡܪܚܡܢܐ : ܡܫܝܚܐ ܕܪ̈ܚܡܐ
ܘܬܫܒܘܚܬܐ ܕܫܠܝܚܐ : ܡܫܒܚܐ ܕܡܪ̈ܝܐ ܫܘ̈ܒܚܬܐ .
|| ܥܒܘܕ ܡܪܝ. ܘܬܒܪ ܟܠܒܘܚܬܟ . ܐܝܟ ܐܒܐ 77v
ܡܪܚܡܢܐ . ܫܘܠܡܗܝ ܘܫܘܠܡܗ̈ ܕܥܒܕܟ ܗܢܐ .
ܕܡܟ̈ܝܢܐ ܘܕܠܐ ܡܟ̈ܝܢܐ . ܕܒܝܕܥܬܐ ܘܕܠܐ ܒܝܕܥܬܐ .
ܕܥܒ̈ܕܐ ܘܕܡܠܠܬܐ ܘܕܚܘ̈ܫܒܐ . ܘܠܐ ܬܫܠܡܝܘܗܝ ܠܒܥܕܐ
ܕܠܝܬ ܚܡܝܬ ܒܥܠܡܐ : ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܢܫ ܡܙܕܕܩ ܩܕܡܝܟ ܥܠ ܕܡܢ .
ܐܠܐ ܡܚܠ ܘܐܢܝܚܝܗܝ ܒܥܘܒܐ ܕܐܒܪܗܡ ܘܕܐܝܣܚܩ
ܘܕܝܥܩܘܒ . ܒܦܪܕܝܣܐ ܕܒܘܣܡܐ . ܒܓܘܒܬܐ ܕܢܝܚܐ .
ܒܡܫܒܚܬܐ ܕܙܕܝ̈ܩܐ . ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܝܬ ܡܠܐ ܕܦܘܠܘܣ
ܕܡܬܒܪ̈ܟܝܢ ܒܫܘܪܪܐ . ܘܫܡ̈ܝܐ ܕܢܚܬ ܡܢ ܥܠ ܟܦܐ .

ܘܪܫܝܬܐ ܕܡܘ̈ܠܟܢܐ ܠܐ ܡܬܡܠܠܢ̈ܐ : ܘܐܫܘܝܗܝ
ܠܢܝܚܐ ܥܡ ܩ̈ܕܝܫܝܟ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ .

V. – **Oratio absolutionis pro aliquo qui est proximus ad exitum ex hoc mundo.**

Domine bone et Deus misericors, mare miserationum et abysse clementiae, Fons manans gaudia: parce, Domine, et dimitte bonitate tua, velut pater misericors, peccata et delicta servi tui huius, voluntarie et involuntarie, scienter et nescienter, opere, verbo et cogitatione [commissa]. Ne facias intrare servum tuum tecum in iudicium, quia non est innocens coram te omnis vivens, sed suscipe eum et da ei requiem in sinu Abrahae et Isaac et Iacob, in paradiso voluptatum, in loco requiei, in tabernaculis iustorum, ubi est vox eorum qui festum agunt splendide, vita aliena ab omni afflictione et primitiae promissionum ineffabilium, et fac eum dignum requie cum sanctis tuis in saecula. Amen.

Sexta oratio = A, I.

79r

1 . . ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܥܠ ܥ̈ܢܝܕܐ ܕܡܬܚܫܒܝܢ ܒܗܘܢ || ܡܪܝܐ .

ܡܪܝ ܛܒܐ ܡܪܚܡܢܐ . ܐܢܬ ܒܛܝܒܘܬܟ ܫܒܘܩ
ܫܘܠܛܢܐ ܠܚܕ̈ܪܐ ܕܠܝܟ ܢ̈ܦܫܬܐ ܘܦ̈ܓܪܐ . ܕܥܒ̈ܕܝܟ
ܢܗܘܘܢ ܡܚܣܝܢ ܘܡܥܕܪܝܢ ܠܥܠܡܝܢ ܕܠܡܐܬܐ .
ܐܢ ܒܒܥܘ ܡܢܟ ܡܪܢܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܐܡܝܢܐ ܕܐܬܒܪܝܘ
ܡ̈ܢܝܐ ܕܢܗܝܪܘܬܐ ܘܕܡ̈ܫܒܚܘܬܐ : ܘܕܡܫ̈ܒܚܐ ܡܢ ܠܡܐܬܘܬܗ
ܕܪܫܐ ܢܕܝܕܐ ܒܐܝܕܝ ܡܘܫܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܟ : ܘܐܡܝܢܐ
ܕܐܫܬܘܬܦ ܡ̈ܢܝܐ ܡ̈ܠܝܟܐ ܘܗܘܘ ܢ̈ܠܝܐ ܒܡܠܬܗ ܕܐܠܝܫܥ
ܢܒܝܟ : ܘܐܡܝܢܐ ܕܐܬܒܪܝܘ ܡ̈ܢܝܐ ܕܫܘܪܝܐ ܒܒܪܥܬܟ :
ܘܕܡܝܐ ܒܕܘܪܒܬܟ ܡܫܬ̈ܒܚܬܐ . ܗܟܢܐ ܬܕܥܐ ܘܬܦܬܚܟ
ܘܬܦܫܘܛ ܠܡ̈ܢܝܐ ܗܠܝܢ . ܒܫܠܡܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܝܠܟ . ܕܥܠ
ܐܡܝܢܐ ܕܐܝܠܝܢ ܘܢܦܠܝܢ . ܢܗܘܘܢ ܠܐܣܘܬܐ ܘܠܚܘܣܝܐ

79v ܘܠܬܕܟܝܬܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܛܒܝܥ ܘܛܡܐܐ ܘܟܠ || ܢܫܬܐ
ܕܐܟܠܐ ܘܫܬܐ ܡܢܗܘܢ : ܘܡܢ ܠܡܕܡ ܕܒܗܘܢ ܢܦܠ
ܘܢܦܠܝܢ ܒܗ . ܬܗܘܐ ܡܚܣܝܢܐ ܡܢ ܠܛܘܡܐܬܐ
ܕܚܛܝܬܐ .

ܘܢܣܩ ܠܟ ܫܘܒܚܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܘܒܐܪ̈ܝܟ ܘܥܡܟ
ܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܐ ܕܝܠܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ .

VII. -- **Oratio purificationis pro aqua in quam quid mersum est.**

Domine noster Iesu Christe! Tu, misericordia tua, dedisti potestatem prophetis et apostolis servis tuis ut verbo tuo purificarent et mundarent quidquid impurum est.

Quaesumus vero, Domine Deus: sicut aqua rivorum, stagnorum et fontium mundata est ab omni immunditia animalium abominabilium per Moysen ministrum tuum, et sicut mutata est aqua amara in dulcem verbo Elisaei tui prophetae, et sicut mundata est aqua Iordanis baptismo tuo et [aqua] maris vestigiis tuis sanctis,

ita munda et benedic et sanctifica hanc aquam virtute verbi tui, ut quocumque intret aut cadat, sit ad sanationem, purificationem et munditiam cuiuscumque rei mersae et immundae, et [ut] quicumque eam bibit (1) et (2) quodcumque in eam cadit aut quocumque ea cadit, tu purifices ab omni immunditia peccati.

Et attollemus tibi gloriam et gratiarum actionem et per te et tecum Patri tuo et Spiritui tuo vivo et sancto, nunc.

Octava oratio = A, VI.

ܛ . . ܨܠܘܬܐ ܕܫܘܡܝܐ ܥܠ ܗܘ ܕܡܬܥܒܕ ܡܢ ܥܐܪܐ .

ܗܘ ܕܠܡܫܝܚܐ ܐܡܪ ܘܒܝ ܡܐܬܘ̈ܗܝ : ܗܘ ܕܚܝܒ
ܠܡ ܥܘܠܠܝܐ ܕܢܘܫ ܥܠ ܣܘܦܬܐ ܘܚܡܪܬܐ : ܘܥܠ ܥܠܗ
ܫܠܗ ܕܥܠܒܒܐ : ܗܘ ܕܠܣܘܝܐ ܡܛܠ ܐܢܫܐ ܐܫܡܪܬ .
ܘܐܝܟ ܝܦܐܪ ܠܛܠܝܐ ܐܬܠܡܬܝܗ ܠܡ : ܗܘ ܕܟܠ ܢܚܠ

(1) Selon *Add. 14,498*, 149v. Ms. C: manducat et bibit.

(2) La préposition *men* est une erreur du scribe. Elle est omise par *Add. 14,498*, 149v.

ܘܐܪܬܐ ‖ ܡܢ ܡܘܬ ܦܘܪܩܢܐ ܕܠܟ : ܗܘ ܕܫܘܬܦܘܬܗ، ܐܝܟ 80v
ܒܪܘܟܐ ܡܢ ܥܡܠܐ ܥܠ ܐܪܥܐ : ܠܘ ܒܫܘܚܠܦܐ ܕܡܢ
ܕܘܟܐ ܠܕܘܟܐ : ܐܠܐ ܒܝܕ ܨܒܝܘܬܐ ܒܝܫܬܐ ܡܢ ܐܝܩܪܐ
ܠܨܥܪܐ : ܗܘ ܕܚܙܬܗ ܡܚܪܒܐ ܬܗ̈ܘܡܐ ܘܟܐܬܗ
ܡܦܪܩܐ ܛܘܪ̈ܐ : ܘܫܪܪܗ ܩܐܡ ܠܥܠܡ : ܗܘ ܕܡܫܒܚܝܢ
ܠܗ ܥܘܠ̈ܐ ܝܢܩ̈ܐ : ܘܡܝܩܪܝܢ ܘܣܓܕܝܢ ܡܠܐ̈ܟܐ :
ܗܘ ܕܚܐܪ ܒܐܪܥܐ ܘܙܝܥܐ : ܩܪܒ ܠܛܘܪ̈ܐ ܘܬܢܝܢ :
ܗܘ ܕܓܥܪ ܒܝܡܐ ܘܡܘܒܫ ܠܗ : ܘܟܠܗܘܢ ܢܗܪ̈ܘܬܐ
ܡܚܪܒ : ܗܘ ܕܥܢܢܐ ܚܠܐ ܕܪ̈ܓܠܘܗܝ ܘܡܗܠܟ ܥܠ ܝܡܐ
ܐܝܟ ܕܥܠ ܝܒܫܐ .

ܦܨܐ ܠܥܒ̈ܕܐ ܕܐܝ̈ܕܝܐ ܕܝܠܟ ܡܢ ܡܥܒܕܢܘܬܐ
ܕܪ̈ܘܚܐ ܢܘܟܪ̈ܝܬܐ . ܡܛܠ ܕܕܝܠܟ ܗܘ ܫܘܒܚܐ ܘܐܝܩܪܐ
ܘܣܓܕܬܐ : ܘܥܡܟ ܘܒܐܝ̈ܕܝܟ ܠܐܒܘܟ ‖ ܘܠܪܘܚܟ 81r
ܩܕܝܫܐ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ .

IX. – **Oratio pro liberatione (d-ḥussaya) eius qui a daemone vexatur.**

Tu qui ligasti fortem eumque armis spoliasti (cf. Mt 12,29), qui dedisti nobis potestatem ut calcaremus serpentes et scorpiones et omnem virtutem inimici (Lc 10,19), qui serpentem homicidam ligasti eumque nobis velut passerum puero tradidisti; tu coram cuius vultu omnia tremant et contremiscunt, qui eum (serpentem) depulisti ut fulgur de coelo in terram (Lc 10,18), non transitu de loco in locum, sed propter malam voluntatem ab honore ad ignominiam; tu cuius aspectus vastat abyssos, cuius increpatio montes disrumpit, et cuius veritas stat in aeternum, quem laudant pueri [et] lactentes (Ps 8,2) et honorant adorantque angeli, qui respicis in terram et commovetur, tangis montes et fumigant (ps 103, 32), qui obiurgas mare et exsiccas illud (Ps 106,9), et omnia flumina arefacis; cuius pedum nubes sunt pulvis et qui ambulas super mare ut super aridam:

libera opus manuum tuarum ab operatione spirituum alienorum, quoniam tua est gloria et honor et cultus et tecum et per te Patris tui et Spiritus tui sancti, in saecula. Amen.

ܗ . . . ܨܠܘܬܐ ܕܗܘܝܐ ܒܫܘܠܡܐ ܕܟܠܗܘܢ ܚܘ̈ܣܝܐ .

ܐܠܗܐ ܗܘ ܝܕܘܥܐ ܕܟܣ̈ܝܬܐ : ܗܘ ܕܝܗܒ ܠܟ ܗܘܢܐ
ܕܬܫܬܘܕܥ ܣܟܠܘܬܟ : ܘܬܫܐܠ ܡܢ ܡܪܚܡܢܘܬܐ ܕܝܠܗ
ܐܣܝܘܬܐ ܕܚܛܗ̈ܝܟ : ܒܝܕ ܨܠܘ̈ܬܐ ܕܙܥܘܪܘܬܢ .
ܗܘ ܢܦܫܘܛ ܝܡܝܢܗ ܥܠܝܟ ܘܢܦܪܘܩܝܟ ܡܢ ܩܛܪ̈ܓܐ ܕܡܥܒܪ̈ܢܘܬܟ
ܘܢܬܠ ܠܟ ܕܒܡܬܬܟܝܢܘܬܐ ܕܫܦܪܐ ܠܪ̈ܚܡܘܗܝ، ܬܫܠܡ
ܝܘܡ̈ܬܟ . ܘܬܣܩ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ
ܫܘܒܚܐ ܗܫܐ ܘܒܟܠ .

ܫܠܡ ܚܘܣܝܐ ܕܐܝܬ ܗܪܟܐ .

X. – **Oratio quae fit in fine omnium absolutionum.**

Deus qui novit occulta, qui dedit tibi intellectum ut agnosceres peccatum tuum et peteres a misericordia eius sanationem scelerum tuorum, orationibus parvitatis nostrae extendat dexteram suam super te, liberet te ab incusationibus transgressionum tuarum et concedat tibi ut compunctione quae placet misericordiae suae perficias dies tuos et attollas gloriam Patri et Filio et Spiritui sancto, nunc et omni.

Expliciunt absolutiones quae hic exstant.

J. Mateos S.J.

New Evidence on the XIVth Vision of Daniel from the History of the Patriarchs of the Egyptian Church

Introduction

In volume XXXII of the *Orientalia Christiana Periodica* (1966) I published "A Commentary on the XIVth Vision of Daniel According to the Coptic Version", in which I advanced the theory that this document, which reflects in apocalyptic terminology the end of an Islamic dynasty, pertained to the fall

Sources

Aziz Suryal Atiya, Yassa ʿAbd al-Masîh, O.H.E. KHS-Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. II, ii, Cairo, 1948; II, iii, Cairo, 1959.

De Slane, MacGuckin, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. Paris, 1843, vol. I-IV.

Evetts, B.T.A. (ed.), *The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring countries attributed to Abû Şâlih the Armenian*. Oxford, 1895.

Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Città del Vaticano, 1947, vol. II.

Hamdani, Abbas, *The Fatimids*. Karachi, 1962.

Hitti, Philip H., *History of the Arabs*. VIIth edition. London, 1960.

Khater, Antoine, O.H.E. KHS-Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. III, i (to be published 1968), III, ii (to be published 1969).

O'Learly, De Lacy, *A Short History of the Fatimid Khalifate*. London, 1923.

Quatremère, M., *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*. Paris, 1811, vol. II.

Stanley Lane-Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*. London, 1898.

Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages*. London, 1925.

of two dynasties, namely the ʿUmayyads and the Fâṭimîds (1). In fact, the problem of the historical identification of the persons and the events, which are described in the apocalypse, has led to several suggestions and alternatives. C. H. Becker believed that the XIVth Vision of Daniel was written " under the immediate impression of the monumental historical events of the catastrophy of the ʿUmayyad Dynasty " and insisted that the principal theme of the apocalypse was the defeat of Marwân II, the last of the ʿUmayyad caliphs (2). F. Macler, on the other hand, interpreted the XIVth Vision of Daniel as referring to the fall of the Fâṭimîd Dynasty in Egypt (3), and both interpretations seemed to be possible in the light of the persons and events mentioned in the document.

We are now in the fortunate position, however, to have received final confirmation to the problem of the identity of the Islamic dynasty, which is referred to in our document. The " fourth beast " is the Išmaelite Dynasty, *i.e.* the Fâṭimîds, and the persons and events, which are described in the verses 23-77 are to be historically identified with the rise, the reign and the decline of the Fâṭimîd Caliphate. In the forthcoming edition of the last part of the *History of the Patriarchs of the Egyptian* Church, we have a valuable contemporary reference to the XIVth Vision of Daniel by the anonymous author of the biographies of Mark III (1166-1189), the 73rd Patriarch of Alexandria, and of of John VI (1189-1216), the 74th Patriarch of Alexandria (4). Moreover, with regard to the date of the apocalypse, the newly translated and edited text of the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* has supplied us with a *terminus ad quem* for our document in so far as this particular part of the *History of the*

(1) MEINARDUS, O., "*A Commentary on the XIVth Vision of Daniel According to the Coptic Version*", *Orientalia Christiana Periodica*, XXXII, fasc. II, 1966, pp. 394-449.

(2) BECKER, C. H., "*Das Reich der Ismailiten im koptischen Danielbuch*", *Göttingische Gesellschafts Nachrichten*, 1916, pp. 7-57.

(3) MACLER, F., "*Les apocalypses apocryphes de Daniel*", *Rev. hist. relig.* XXXIII, 1895, pp. 163-176.

(4) KHATER, Antoine, and BURMESTER, O. H. E. KHS-, *The History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. III, ii. This part of the History of the Patriarchs is expected to be published towards the end of 1969.

Patriarchs of the Egyptian Church mentions explicitly the year 1207 A. D. as the date of its composition, *i.e.* fourteen years after the death of Ṣalâḥ ad-Dîn. Since the *terminus a quo* is set by the internal evidence of the text, namely the period of Ṣalâḥ ad-Dîn (1169-1193), we are able now to assign the date of the authorship of the apocalypse to the last few years of the XII[th] or the very beginning of the XIII[th] century. Furthermore, there is good reason to assume that the anonymous author of the biographies of Mark III and John VI could also have been the author of the XIV[th] Vision of Daniel, especially since it is he who provides us in the prologue of his biography of Mark III with the historical key to the " hidden truth " of the apocalypse (1). In this context it is interesting to note that another famous contemporary work, namely " The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring countries attributed to Abû Ṣâlih the Armenian " which was also written immediately after the great revolution in the internal affairs of Egypt following the invasion of the Kurds and the Ghuzz under Širkûh and Ṣalâḥ ad-Dîn, did not mention the XIV[th] Vision of Daniel (2).

The Prologue to the Biography of Mark III, the 73[rd] Patriarch according to the History of the Patriarchs

" In the Name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, One God. Amen. We begin with the support of the power of the Highest to copy the first biography of the biographies of the fathers, the Orthodox patriarchs of the second period, and it is the

(1) The fact that the chronicler of the biographies of Mark III and John VI is the only writer of the History of the Patriarchs of the Egyptian Church, who retained his anonymity, strengthens the argument in favour for his authorship of the XIV[th] Vision of Daniel. The biographies of the 56[th]-65[th] Patriarch were written by Michael, Bishop of Tinnis; that of the 66[th] Patriarch was compiled by Mauhûb ibn Manṣûr ibn Mufarraǧ, those of the 67[th]-69[th] Patriarch were written by Yûḥannâ ibn Ṣâid ibn Yahyâ ibn Minya (ibn al-Qulzumî). Mark III, the 73[rd] Patriarch, wrote the biographies of the 70[th]-72[nd] Patriarch, and the biography of the 75[th] Patriarch was written by Yûsâb, Bishop of Fûwah.

(2) Evetts, B. T. A. (ed.), *The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring countries attributed to Abû Ṣâlih the Armenian.* Oxford, 1895.

biography of the venerable father, victorious through the grace of the Holy Spirit, Abba (Anbâ) Mark (Markus) ibn Zara'ah, and he is the seventy-third of their number, may his prayers guard us. Amen.

When we had completed with the assistance of God to us what we had transcribed concerning our predecessors, our former fathers, successor after predecessor, from among the virtuous masters and sincere chiefs and truth-loving elect, as is said in the Psalm XLIII: 'God, we have heard with our ears, when our fathers related to us the works which Thou didst do in their days of old', we returned to the research of the biography of the elect, praiseworthy (ones), the heads of Christianity and of the religion of God, and of the virtuous shepherds and perfect deeds. And we began with what we witnessed in our age, and saw in our time, and it is what we inform you in this biography and what occurred in the days of this venerable father in the way of difficulties and oppressive hardships and bloodshed and the passing away of the former State, to which our origin had been firmly attached through the multitude of its troops, its allies (and) invincible through the multitude of its riches, and its means which are hidden from the eyes in its castles, and through the multitude of its riches, and through the multitude of its soldiers and its assistants about which the blessed Daniel prophesied and said: 'There shall rule over the land of Egypt (Miṣr) nineteen kings from the Sons of Išmael (Isma'îl). And when the Ši'ite (al-'Alawî) Fâṭimîd (al-Fâṭimî) House was completed, (it was) fourteen caliphs (khalîfat), three of whom ruled Salamiyah (Salabaḥanah) and al-Mahdîah and Africa (Afrîkîah) and other than them of the lands of the West (al-Gharb) and these are their names: al-Mahdî, al-Ḳaîm, al-Manṣûr, and a king from them (was) over Egypt (Miṣr) until the end of the termination of their State. And there ruled over the State of the Persians (al-Furs) who are the Ghuzz (al-Ghuzz), eleven caliphs (khalîfat), and they are: al-Mu'izz who built Cairo (al-Ḳâhirat), al-'Azîz his son, al-Ḥâkim son of al-'Azîz, aẓ-Ẓâhir son of al-Ḥâkim, al-Mustanṣir son of al-Zâhir, al-Must'alî son of al-Mustanṣir, al-Âmir son of al-Must'alî. Then, after this from the sons of the uncles and relations, al-Ḥâfiẓ, aẓ-Ẓâfir and his son al-Fâ'îz. Then aẓ-Ẓâfir was killed at the hand of Naṣr, son of 'Abbas, the story of which we have already given a description. Then there reigned after him al-'Âḍid, and he was the last of the kings of them. And the duration of their rule over the West (al-Gharb) and the land of Egypt (Miṣr) was up to the day of the passing away of the kingdom from the hand of al-'Âḍid, at the end of al-Muharram (in the) year five hundred and sixty-seven. And it was that al-Mahdî Abû Muḥammad 'Abd Allah appeared at Salamiyah (Salabaḥanah) and ruled it on Sunday, the seventh of (the month of) Dhu'l-Higgah (in the) year two hundred and ninety of the Higrah, and up to the time of its passing away in the days of the government of al-'Âḍid Abû Muhammad 'Abd Allah, and he was the fourteenth of them, (were) two hundred and

seventy-five years, one month and twenty-seven days. Of these, they ruled in the West (al-Maghrib) seventy-four years, and they ruled in Egypt two hundred years and one year ' ".

* * *

In view of the previous publication of the " Commentary on the XIVth Vision of Daniel According to the Coptic Version ", we deem it to be unnecessary to repeat the commentary to the first twenty-two verses and to the final ten verses of the apocalypse. The interpretation and the comments, which were offered for these verses, are not affected by the new evidence for the identification of the " fourth beast " with the Fâṭimîds. We shall limit ourselves, therefore, to give merely the text of these verses, and we request the interested reader to consult the previous publication. We shall commence our commentary, therefore, with verse 23 and conclude our study with verse 77.

The Prophecy of Daniel, Chapter XIV

1\. – And in the third year of Cyrus the Persian who took the Kingdom of Babylon a word was revealed to Daniel whose name is Baldasar. True is the word.

2\. – I, Daniel, was fasting twenty-one days until the evening, daily. I did not eat flesh neither did I drink wine. I did not anoint myself with oil.

3\. – It happened to me, while standing at the river Tigris, that a matter was revealed to me.

4\. – I saw, I beheld, four winds of the heavens struck upon the great sea.

5\. – I saw four beasts, they came from the river, being exceedingly terrible.

6\. – The first animal being like a bear having wings on it like an eagle. I was looking until its wings were moved; and they gave to it a heart of men, and it stood upon its feet.

7\. – The second beast being like man's flesh, being exceedingly terrible, and it stood upon its side, and I was looking until three parts of its mouth were broken and the fourth part of the mouth was strengthened, and I was looking until its teeth were rooted out from its mouth.

8\. – The third beast being like a leopard having wings on it, and four heads, eating quickly, rejecting the rest.

9\. – The fourth beast I saw being like a lion, being terrible beyond any of all the beasts which were before.

10. There was given to it authority and a great power. Its hands were iron, its claws were bronze, eating, chewing, trampling the rest beneath its feet.

11. – I saw ten horns which came up upon its head, and I saw a small horn which came up near the ten horns; there was given to it great authority and strong power.

12. – I saw another four which came up on its left and I saw another four which came up after them all, each different, and these all make nineteen.

13. – I heard a voice saying to me: " Daniel, man of desires, hast thou understood what thou hast seen? " I said to him: " How is it ever possible for me to know, if no one leads me? "

14. – I beheld, I saw an angel of God standing on my right hand, his wings being of great lightness. I feared, I fell down upon the earth.

15. – The angel took me, he set me up and said to me: " Stand up thy feet that I may instruct thee in those things which shall be at the end of the times ".

16. – The four beasts which thou hast seen are four kingdoms, and the beast which thou didst see being like a bear, this is the King of the Persians. He will possess the earth 555 years. After these things his kingdom shall perish and it shall not be powerful for ever.

17. – The second beast which thou hast seen, being like man's flesh, this is the King of the Romans, as iron he shall hold the earth, he shall spread over it. He shall be in strength unto the land of Ethiopia, and he shall rule upon the earth 911 years.

18. -- But the city of the kingdom he shall not possess until many days are completed.

19. – The third animal which thou hast seen being like a leopard, this is the King of the Hellenes. He shall rule upon the earth one thousand years and thirty days, and his kingdom shall not remain unto the age.

20. – The fourth beast which thou hast seen being like a lion, this is the King of the Sons of Išmael.

21. – His kingdom shall be upon the earth very strong for many days.

22. – That kingdom shall be from the race of Abraham, from the maidservant Sarah, the wife of Abraham.

23. – It shall destroy all the cities of the Persians and the Romans and the Hellenes, and nineteen kings shall rule upon the earth from that race from the Sons of Išmael, until the completion of the end they shall be.

It shall destroy all the cities of the Persians and the Romans and the Hellenes. In the days of al–Mu'îzz, the Fâṭimîd empire

included the following regions: North Africa: al-Maghreb al-Aqṣa, Central Maghreb, Ifrîqiyah, Qayrawân, Mahdîa, Tripoli, the Cyrenaica, all of Egypt as far south as Aswân. Mediterranean Region: Sardinia, Sicily, Crete. All of Syria and Palestine, Arabia including Medina and Mecca. Furthermore, strong missions existed in Persia: Shîrâz (Fâris) and Rayy (Tabaristan). *Nineteen kings.* The writer begins his reckoning with Išmael, the Imâm of the Išmaelites. The movement of Išmael and his son Muḥammad emerged during the 'Abbâsid caliphate of Harûn ar-Rashîd. The first nine "kings" were: Išmael the Imâm, Muḥammad al-Maktum, 'Abd Allah, Aḥmad, Ḥusain, al-Mahdî, al-Ḳaim, al-Manṣûr, al-Mu'izz. The first five Imâms are known as the "hidden Imâms". 'Abd Allah, Aḥmad and Ḥusain ruled from Salamiyah, which is situated south-east of Hamâh in Syria. Al-Mahdî, al-Ḳaîm and al-Manṣûr ruled from Mahdîa, 22 km. south-east of Qayrawân in Ifrîqiyah (Tunisia). The following "ten kings" of the Fâṭimîd Dynasty ruled in Egypt. They are individually described in the apocalypse. *The Sons of Išmael.* The author uses this term in the strict historical sense, being the successors to the Imâm Išmael. *Until the completion of the end they shall be.* This statement reflects the notion that with the collapse of the Fâṭimîd Dynasty the apocalyptic era would be ushered in.

24. – The tenth king who shall be from them will be as a prophet, the number of his name is 399. He will do justice, he will give bread to the hungry, clothes to the naked, and he will perform salvation for those who serve. His mercy will extend over all the earth, and his justice unto the height of heaven.

The tenth king is Abû Manṣûr Nizâr al-'Azîz (975-996 A.D.), son of al-Mu'izz, and the fifth caliph in the dynasty of the Fâṭimîds. He was the first Fâṭimîd to commence his reign in Egypt. *He will be as a prophet.* To the Muslims he may have appeared as a prophet, because he was the first to make processions in state every Friday in Ramaḍân, and to perform the prescribed service in the presence of the people as their "high-priest". Moreover, he fancied himself as a soothsayer. To the Christians he may have appeared as a prophet, because of this tolerant attitude towards the Christians. In Cairo he ordered the reconstruction of the Church of St. Mercurius, and the chronicler of the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* states: "There was great peace for the churches during the reign of Nizâr Abû'l-Manṣûr

al–ʿAziz biʿllah ". *The number of his name is 399.* It is impossible to match the number 399 with any of the names of the 10th " king " according to the numeral values of either the Arabic, Greek or Coptic letters. All that we can say is that the number 399 stands for goodness, justice and mercy (1).

He will do justice, etc. Al–ʿAîzz was a strict reformer in matters of finance, putting down the taking of bribes and presents with severity, and introducing the custom of paying every official and household servant a fixed salary. *His mercy will extend over all the earth.* During his reign, the Fâṭimîd empire reached its zenith. The name of this caliph was cited in the Friday prayers from the Atlantic to the Red Sea, in al–Yaman, Makkah, Damascus and once even in al-Mawṣil. At least nominally his rule covered that vast area.

25. – The eleventh king who shall be from them will do injustice upon all the earth, he will destroy the ancient things made by hand.

The eleventh king is al–Ḥâkim bi Amr Allah (996-1021), who was invested with the authority of the kingdom while still a very young child. *He will do injustice.* As al–Ḥâkim grew up, he became more fond of shedding blood than a ferocious lion, so that the number killed by his command was eighteen thousand men. He did deeds which it was unheard of that any of the kings before him had done the like. *He will destroy the ancient things made by hand.* Al–Ḥâkim ordered that the nâḳûs (semantron) should not be struck in the lands of Miṣr, and that the crosses which were upon the domes of the churches should be pulled down, and that the crosses which were upon the hands of the people should be erased. After some time, he sent forth decrees to all the districts of his kingdom that the churches should be demolished and that there should be brought to his castle what was in them in the way of gold and silver vessels, and that the bishops in every place should be asked for money, and that the Christians should not buy or sell in any place. Moreover, he ordered that the Church of the Resurrection (al–Kiyâmah) should be demolished.

(1) No final answer can be given with respect to the use of the number 399 for al–ʿAzîz. The number 399 plays no role in the number symbolism of the early or the mediaeval church or in any of the gnostic movements. Cf. Hopper, Vincent F., *Medieval Number Symbolism. Its sources, meaning and influence on thought and expression.* New York, 1938.

26. – He will afflict those who are upon the earth that thou wilt not be able to find him who is there, neither he who gives forth every groan for forty-two months. If the God of heaven be long-suffering towards him, his kingdom will endure for forty months.

He will afflict those who are upon the earth. Al–Ḥâkim began by killing the notables of his State and his secretaries, and by cutting off the hands of people. The first whom he killed was the master Barğuwân who had brought him up. If he wished to kill a man, he would bestow upon him money and robes of honour, and after this, he would send one who would cut off his head and bring it to him. He did not cease from doing this until he had destroyed his notables and the chiefs of his army. The period of *forty-two months* is apocalyptic, and it stands for " a time, two times and half a time" (*Dan.* VII, 25, VIII, 14). In the Vision of Daniel, this is the period, during which the Syrians under Antiochus IV Epiphanes would desecrate the Temple and persecute the Jews. The Seer of Patmos also used the forty-two months to describe the power of the Roman beast (*Apoc.* XIII, 5). The number *forty* stands for a limited, yet complete time, *cf. Ex.* XVI, 33, *Nu.* XIV, 33, *Ps.* XCIV, 10, *Matt.* IV, 4.

27. – The twelfth king who shall be from them, his kingdom shall be strong according to the judgements of his mouth.

The twelfth king is Ma'add al–Mustanṣir (1035-1094). We should expect al–Ḥâkim's son and successor az–Ẓâhir, but the description of the caliph given in the verses 27-32 seems to apply to al–Mustanṣir rather than to az–Ẓâhir. We exchange the twelfth for the thirteenth king. *His kingdom shall be strong.* The strength of the kingdom was in the appointment of the Armenian Badr al-Ğamâli, a former slave, as vizir and commander-in-chief. He took command with such vigour that he brought order out of apparent chaos and gave the Fâṭimîd dynasty a new lease of life.

28. – He shall do changing works upon the earth in his kingdom until those things which he did were admired (sic).

He shall do changing works. After the murder of the vizir al–Yâzûrî in 1058 and until the arrival of Badr al–Ğamâli in Egypt in 1074 the Fâṭimîd State was in great distress. These sixteen years saw the changes of forty vizirs and forty-two ḳâdis. *Until those things which he did were admired.* Nâṣir–i–Khusraw, traveller and Išmaelite propagandist, has written in his

famous *Sefer Nâmeh* about his visit to Egypt (1046-1049). The palace of the caliph housed thirty thousand persons, of whom twelve thousand were servants and one thousand horse and foot guards. In Cairo alone, the caliph owned twenty thousand houses, mostly of brick and rising to a height of five or six stories, and an equal number of shops, which were let at two to ten dinars a month. The whole country enjoyed a degree of seeming tranquility and prosperity that made Nâṣir enthusiastically declare: 'I could neither limit nor estimate its wealth and nowhere have I seen such prosperity as I saw there'. Of all the Egyptian caliphs al-Mustanṣir was the richest. He is said to have erected in his palace a Ka'bah like pavillion where he used to drink to the accompaniment of stringed music.

29. – There will be many wars in his kingdom. At the end of times there shall be a king who shall trouble all the kingdom of the Sons of Išmael for one hundred and forty seven years.

Many wars in his kingdom. This statement may refer to Anûshtakin's ability to recover the power of the Fâṭimîds in Syria[1], it is more likely, however, that the author had the Nubian insurrections in his mind. *A king who shall trouble all the kingdom of the Sons of Išmael.* The Armenian vizirs Badr al-Ǧamâli, who was succeeded by his son al-Afḍal were in all, except in name, kings of Egypt, and to their energy and firm control the country owed half a century of internal quiet and prosperity. *For one hundred and forty seven years.* Badr al-Ǧamâli entered Cairo in 1074. From this time until the end of the Fâṭimîd dynasty in 1171 the country was ruled by powerful vizirs. It is possible, that because of the confusion of the caliphs, the author placed the arrival of Badr al-Ǧamâli into the reign of aẓ-Ẓâhir (1021-1036). In that case, one hundred and forty seven years of domination by the vizirs is possible.

30. -- And in the one hundred and tenth year of his kingdom there shall be a war in his midst with the Ethiopians.

(1) The uprising in Syria led by Ṣâliḥ ibn Mirdas, who recovered Aleppo, his former fief, occurred during the caliphate of aẓ-Ẓâhir. The caliph sent his general Anûshtakin to deal with the revolt. This explanation is only possible if aẓ-Ẓâhir is the 12th "king", which is improbable.

The one hundred and tenth year from the appointment of al-Mui'zz, the fourth caliph, in 953 A. D. is 1062-1063. The war with the Nubian battalions occurred in 1062.

The Ethiopians are the Sûdânîyah regiments in the service of the caliph. The Queen Mother, herself a Sudani negress, threw the whole weight of her influence on the side of the black troops, moreover, the vizirs imported Sûdânîyah troops in large numbers to counterbalance the Turkish guards. The Turkish troops, jealous of the favour shown by the " Black Dowager " to the Nubian units, attacked these and drove them into Upper Egypt with the result that war raged during the ensuing years between the two military factions. The Nubians, to the number of 50.000, advanced repeatedly to attack the Turks, who were supported by the Kutâma and other Berbers.

31. – The Sons of Išmael shall dominate over them until they take the city of the kingdom which is Souban.

They shall dominate over them. In 1075 Badr al-Ğamâli proceeded to Upper Egypt and succeeded in disbanding the Nubian troops which held out there, and restored the caliph's authority as far as Aswân. *Souban* is Aswân or Syene, the city from where many of the Nubian soldiers came.

32. – They shall send to them seeking peace, and they shall give to them much silver and gold, and they shall be paying tribute among the Ethiopians.

This verse can only be understood in terms of the *bakt*, the tribute which had been imposed upon the Nubians by 'Abd 'Allah ibn Sa'ad already in 652 A.D. (1). It is natural that following their defeat, the Nubians were obliged to surrender a significant part of their wealth.

33. – The thirteenth king shall be from among them, there is not mercy in him at all, neither fear before him. His kingdom shall endure a few days only.

The thirteenth king is aẓ-Ẓâhir (1021-1035). *There is not mercy in him at all* may refer to the reign of Sitt al-Mulk, the Princess Royal, al-Ḥâkim's sister, who for four years ruled the empire.

(1) MEINARDUS, O., *op. cit.*, pp. 405-409.

She had to deal with a military oligarchy, and met them with their own unhandsome weapons. Ibn Dawwas, who was responsible for the murder of al-Ḥâkim was treacherously assassinated by her order, and the execution of two vizirs followed. *A few days only, i.e.* fourteen years must have appeared as a short time in comparison to the long reign of al-Mustanṣir. Otherwise, his rule was liberal and just, although much disturbed by the conditions of famine, plague and internal disorder. Slaves rose in revolt and there was looting and rioting all over the country.

34. – The fourteenth king who shall be from them shall take much gold and silver, and he shall give judgement upon the earth.

The fourteenth king is al-Must'ali (1094-1102). *He shall take much gold and silver* may refer to the emptying of the treasury by Šahîn Šah al-Afḍal, his vizir, for the fight against Niẓâr, the brother of Must'ali, who had occupied Alexandria. Niẓâr and 'Abd Allah, the elder brothers of Must'ali contested the caliphate. 'Abd Allah withdrew from the contest, but Niẓâr won to his side the Governor of Alexandria. After an initial defeat, al-Afḍal conquered Niẓâr's forces. *He shall give judgement upon the earth.* Both Niẓâr and his wâlî Naṣr ad-Dawlah Afikin, who had tried to seize power, were placed under arrest and treated so harshly that they both died.

35. – He will assemble a war in Egypt that the East may have rest in their sighings and sufferings.

It was in the fourth year of Must'ali's reign that the Crusaders invaded Syria. In 1098, the cities of Edessa and Antioch were taken, in 1099 the Christians regained possession of Jerusalem. In the next few years the greater part of Palestine and the coast of Syria fell into the hands of the Crusaders. *The East may have rest in their sighings and sufferings.* The Fâṭimîds soon realized that the first Crusade was aimed more at the Western areas of the Islamic world, which were under their control, while for the time being, the Eastern areas, which were under the 'Abbâsids were unmolested.

36. – The Ethiopians shall not submit to him at all, nor shall they give to him the tribute, and there shall be war in the land of the Romans in those days.

The Ethiopians shall not submit to him. There is evidence that during the reign of al-Must'ali the power of the Fâṭimîds was impaired and its authority weakened. On the other hand, there is no reference to any large scale movement of insubordination by the Nubians. This may have been a minor insurrection. *There shall be war in the land of the Romans.* This war may refer to the campaigns of Alp Arslân, the second Saljûq Sulṭân, who in the second year of his reign captured Âni, the capital of Christian Armenia, then a Byzantine Province. Soon after that he resumed hostilities with the Byzantines, and in 1071 Alp won the decisive battle of Manzikart, north of Lake Van and took the Emperor Romanus Diogenes prisoner. Saljûq nomadic tribes, the first Muslims to gain a permanent footing in the land of the Romans began to settle in the plateau regions of Asia Minor, which henceforth became part of dâr al-Islâm.

37. – The Ethiopians shall war with the southern parts, and they shall pillage all the villages and the cities of Egypt until they reach the city which Cleopatra built in the south, which is Šmûn.

This verse refers undoubtedly to one of the Nubian invasions of Upper Egypt, which occurred ever so often. *Šmûn, the city which Cleopatra built.* Apparently, there is some confusion, since Abû'l-Makarim speaks about Šmûn, al-Ašmûnaîn or Hermopolis Magna as being the city which was built by Alexander the Macedonian who called in Cleopatra (1). Šmûn or Šmunu, the centre of worship of Thoth or Hermes, is the capital of the nome of the hare with a history going back as far as the First Intermediate Period and the Middle Kingdom.

38. – After these things, the King of Syria shall hear and shall fear for the end, because the war drew near to him.

After these things refers to the reign of al-Hâfiz (1130-1149), and *the King of Syria* is 'Imâd ad-Dîn Zangi, the atâbeg of al-Mawṣil and his son and successor Nûr ad-Dîn Maḥmud. Zangi was the forerunner of a series of counter-Crusading heroes which culminated in Salâh ad-Dîn. *The war drew near to him.* The Christian armies had succeeded in establishing a few small enclaves in Syria, but Zangi's military exploits were the first hammer-

(1) EVETTS, B. T. A., *op. cit.*, p. 221.

strokes under which the Crusading states were destined to crumble away. In Europe it was the signal for the second Crusade (1147-1149) led by Conrad III and Louis VII, which, however, was unable to accomplish anything.

39 – And at the end his kingdom shall be established and shall stand well.

At the end refers to the situation after the death of Nûr ad-Dîn. *His kingdom shall be established.* In 1174, Ṣalâḥ ad-Dîn declared his independence in Egypt, he wrested Syria from Išmael, the son of Nûr ad-Dîn, and in 1175, Ṣalâḥ ad-Dîn was granted by the ʿAbbâsid caliph a diploma of investiture over Egypt, al-Maghrib, Nubia, western Arabia, Palestine and central Syria.

40 – After these things there shall arise a child of the Sons of Išmael, who is the fifteenth king who is from them.

After these things refers to the verses 34 and 35 rather than to the verses 38 and 39. The fifteenth king is al-Âmir (1101-1130), who ascendend the throne at the age of five and ruled for twenty-nine years.

41. – He shall be hard as iron in his soul, and he shall send forth his sword unto the Romans, his right hand upon the Ethiopians, he shall be of two faces and two tongues.

He shall be hard as iron in his soul could apply to the vizir al-Ma'mûn ibn al-Bataihi, who was harsh and cruel, but also to al-Âmir. When the latter realized that ibn al-Mataihi was plotting to remove him to install on the Fâṭimîd throne a son of Nâẓir, called Muḥammad, he had the vizir arrested and killed. Subsequently, Niẓâr's son was executed in 1128. Al-Âmir did not appoint any vizir, but ruled the Empire by himself. He became more and more unpopular, for he could not manage the administration of the State. Once while he was on his way to a pleasure resort on the island of Roda, he was ambushed and assassinated. *He shall send forth his sword unto the Romans* refers to the defeat of the Crusaders by the Fâṭimîd forces in 1102. Baldwin, the Christian King of Jerusalem, had to go into hiding and three hundred knights were sent as prisoners to Egypt, after killing the rest. *His right hand upon the Ethiopians* refers to the intrigues of Kanz ad-Dawlah and Saif ad-Dawlah in Nubia,

which led to the capture of Solomon, King of Nubia, at the Nubian Monastery of St. Onuphrius, and his transfer to Cairo, where he died and was buried in the Monastery of St. George at al-Khandaq.

He shall be of two faces and two tongues. In 1121 al-Âmir began to plot against al-Afdal his vizir, and one day as al-Afdal rode out towards the Nile he was attacked and severely wounded so that he was carried home to die. The Caliph visited him at his death-bed and expressed great sympathy for the accident, whose real nature was well known to both. As soon as the vizir had died, the Caliph plundered his house, which was the depository of enourmous wealth. In 1122 al-Âmir bestowed a robe of honour on the illustrious General ʿAbd Allah, and he invested him with the ministry and the direction of his kingdom and the supervision over the affairs of the government officials. Then he determined to kill him when he was alone with him in his castle, he was imprisoned in a closet and bound with iron and fetters.

42. – In the days of his kingdom there shall be great trouble upon all the earth, and his sword shall be hard as iron.

This is a repetition of verse 41. The *great trouble* refers to the Crusades as well as to the internal intrigues. *His sword shall be hard as iron* is almost a verbatim repetition of the previous verse.

43. – The Ethiopians shall bring to him gifts, gold, silver, and pearls, and he shall impose labour upon every one.

This is a repetition of verse 41.

44. – He shall take captive many lands and shall afflict them, and they shall not be satisfied with bread all the days of his kingdom, nor shall there be peace in the days of his kingdom, and there shall be much pillage in his days.

He shall take captive many lands. In 1102, an Egyptian army defeated Baldwin and seven hundred knights near Ascalon, and compelled the king of Jerusalem to take refuge in a bed of rushes, whence he was smoked out and hunted as far as Jaffa. Ramla once more became a Muslim city. *They shall not be satisfied ... there shall be much pillage in his days.* Al-Âmir's conduct was detestable, he oppressed the people, seized their wealth and shed their blood. Oppression of every kind and wanton

executions showed the innate cruelty of his nature. He committed with pleasure every excess which should be avoided and regarded forbidden enjoyment as the sweetest.

45. – The sixteenth king who shall be from them, there shall not be war in his kingdom.

The sixteenth king is al–Ḥâfiẓ (1130-1149), the cousin of al-Âmir. *There shall not be war in his kingdom.* This sentence must be interpreted as seen from a Christian perspective, for in the days of his government, the Christians were very influential. Posts of the important diwans and those of the vizirs were in the hands of Christians. " And of them (the Christians) were the administrators and superintendents in all the land of Egypt, in the south and in the north and its hamlets ". Otherwise, his caliphate was marked with civil war in Egypt as a result of the quarrels over the heirship between his two sons Ḥasan and Fâ'iz, each supported by one of the two great bodies of Nubian mercenaries. Ḥasan, the elder son, was supported by the Reyḥânîya regiment, the younger by the G'uyûshîya. At length these quarrels resulted in open warfare, and the victorious G'uyûshîya to the number of 10.000 assembled before the royal palace demanding the head of Ḥasan.

46. – There shall be given to him a long peaceful time, and his kingdom shall be set up in uprightness.

This sentence hardly reflects the rule of al–Ḥâfiẓ, for when he died his power just extended beyond the caliphal palace. The only explanation for the favourable estimate of the rule of this caliph is the preferential treatment of the Christians as pointed out in the commentary to verse 45.

47. – The seventeenth king who shall be from them, there shall be war between him and his race. His name will make the number 666.

The seventeenth king is aẓ–Ẓâfir (1149-1154), who ascended the throne at the age of seventeen. *There shall be war between him and his race.* In fact, there was war between 'Alî ibn as–Sâlâr, a shrewd vizir and an orthodox Sunnî, and the caliph's nominee, ibn Masâl. In 1149, 'Ali ibn as–Sâlâr assembled many troops, marched to Cairo, entered it and took possession of it. As–Sâlâr was consequently hated by aẓ–Ẓâfir, whose young guard

he suppressed and well-nigh exterminated in 1150. *His name will make the number 666.* This number is the apocalyptic number symbol of the Antichrist (*Apoc. XIII*, 18), which is applied to both aẓ-Ẓâfir and to al-ʿÂḍid [1].

48. – There shall arise one of his race and he shall war with him, he shall pursue him into Egypt with the wealth of kis kingdom.

There shall arise one of his race, namely ibn as-Sâlâr. *He shall pursue him into Egypt.* As soon as ibn as-Sâlâr was firmly established in Cairo, he went out to deal with his rival, but ibn Masâl evaded him and took refuge in Upper Egypt, whither ibn as-Sâlâr followed him. A pitched battle took place at Dîlas near al-Bahnasa, in which Masâl was killed, his forces scattered, and his head cut off to be carried to Cairo as a trophy.

49. – And he shall abandon his race and his host, and he shall scatter the money in the streets and the paths.

This verse cannot be explained in the previous context. The author may have thought of the power struggle between Šâwar and Ibn Ruzzîk during the caliphate of al-Fâ'iz, which resulted in an overall flight from Cairo. " They left their money and their houses and their families. And the Sûdânis pillaged them and they (the Banî Ruzzîk) dissolved as salt ".

50. – And descending into Egypt with the wealth, he shall go to the south in Egypt, wishing to pillage Aswân, city of the Ethiopians, with the rest of the wealth.

This is probably an additional reference to the battle between the forces of ibn as-Sâlâr and ibn Masâl. Many of the soldiers of ibn Masâl were black troops, who were pursued to Upper Egypt. — On the other hand, this verse could also refer to the incident mentioned in the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, according to which there was a great battle in the days of al-Ḥâfiẓ between the Sûdânis and the soldiers at a place called Kûm ad-Dîn in the region of Aṭfiḥ in Upper Egypt, where many of the Sûdânis were slain.

(1) MEINARDUS, O., *op. cit.*, p. 432.

51. – And one of his race shall kill him in the southern part of Egypt, and he shall carry off the remainder of the wealth.

One of his race shall kill him. Aẓ–Ẓâfir was assassinated by one of the friends of Nâṣr ad–Dîn , the son of ʿAbbas [1]. *In the southern part of Egypt.* Aẓ–Ẓâfir was not killed in the southern part of Egypt but in the house of Nâṣr ad–Dîn in the Armourer's Market. *He shall carry off the remainder of the wealth.* Nâṣr ad–Dîn reported to his father what he had done. ʿAbbas fearing the common people continued the court intrigues and killed the two brothers of the caliph, Gabriel and Joseph, on the charge that they had murdered the caliph. Then he pillaged the council-chamber of the castle by the hands of his companions, and he killed all of them in the paved court of the Golden Gate.

52. – The eighteenth king who shall be from them shall do many evils in the beginning of his reign, one thousand two hundred and sixty days.

The eighteenth king is al–Fâ'iz (1154-1160), who ascended the throne at the age of five. *He shall do many evils in the beginning of his reign.* The " many evils " may refer to the consequences of the assassination of aẓ–Ẓâfir, in so far as all the guards of aẓ–Ẓâfir were put to death. On the other hand, this verse may also refer to Ṭalâî ibn Ruzzîk, the vizir, who was known as al-Malik as–Sâlaḥ, and as a lover of amassing money. He killed many people in his search after money. He despised the Christians, and there was dearness in the first year of his ministry. *One thousand two hundred and sixty days. Cf. Apoc.* XI, 3; XII, 6. The three and a half years stand for the period, during which the Romans were permitted to continue their evil rule and wickedness. In our Apocalypse, this period should be interpreted also as denoting a limited era of suffering and oppression.

53. – And there shall be war against him in the western parts, and he shall gain the victory up to the day of his death.

This verse undoubtedly refers to the victory of the Egyptian army under Dirghâm over the Franks near Gaza in 1158, thereby halting the Crusader invasion of Egypt.

(1) Al–Ḥâkim, al–Âmir, aẓ–Ẓâfir and al–ʿÂḍid were assassinated.

54. – Afterwards, a child shall arise from them, who is his son, who is the nineteenth king who shall come from them. For he shall be born of two races, his father being from the Sons of Išmael, his mother a Roman.

A child shall arise from them. On the advice of the court, ibn Ruzzîk chose the nine year old son of Yûsuf (Joseph), one of the murdered brothers of aẓ-Ẓâfir, called Abû Muhammad, who adopted the title al-ʿÂḍid. *The nineteenth king,* therefore, is al-ʿÂḍid (1160-1171). *His father from the Sons of Išmael.* The father was Yûsuf (Joseph) ibn al-Ḥâfiẓ. *His mother a Roman.* This is possible, though I have not been able to substantiate this. It may be that she was a slave from one of the Mediterranean countries.

55. – There shall be war in Egypt with Syria for twenty-one months.

This verse refers to the war of 1163-1164 between Šâwar, the Governor of Upper Egypt, and Ḍirghâm, a Lakhmî Arab, who had successfully commanded the troops against the Crusaders at Gaza, and who held an office second only to that of the vizir. Šâwar fled to Nûr ad-Dîn and implored his help. At the same time, Ḍirghâm quarrelled with Amalric, which caused the latter to invade Egypt. Ḍirghâm was defeated at Bilbais. Following further intrigues, Nûr ad-Dîn decided to invade Egypt. The Egyptians were again defeated at Bilbais, Šâwar holding Fusṭât and Ḍirghâm the castle of Cairo. Finally, Ḍirghâm was deserted by the caliph and the army, and the people assassinated him.

56. – For that king shall cast their swords among themselves, he, whose name makes the number 666, and is called by three names, and these are Mametios, and Khalle and Sarapidos.

He shall cast their swords among themselves refers either to the intrigues and machinations of Šâwar and Ḍirghâm or Šâwar and Širkûh for the conquest of Egypt. The three names Mametios, Khalle and Sarapidos stand for the full name of the 19th king, namely, Al-ʿÂḍid Abû Muhammad ʿAbd Allah. Sarapidos, the pseudonym for al-ʿÂḍid, stands for the non-Christian Egypt, whose strength and power will ultimately be destroyed, even as the worship of Sarapis disappeared. Mametios is the graecized form of Maḥmet, *i.e.* Muhammad. Khalle stands for ʿAbd Allah.

μαμετίος = μ (40) + α (1) + μ (40) + ε (5) + τ (300) + ι (10) + ο (70) + ς (200) = 666

χαλλέ = χ (600) + α (1) + λ (30) + λ (30) + ε (5) = 666

σαραπίδος = σ (200) + α (1) + ρ (100) + α (1) + π (80) + ι (10) + δ (4) + ο (70) + ς (200) = 666.

57. – For he shall reign being a child and he shall do great evil. He shall command the Jews who are in every place to return to Jerusalem. All the earth shall be troubled in the days of his kingdom, until they sell a man for a coin.

He shall reign being a child. Al–'Âḍid was nine years of age when he was chosen from the various possible heirs, simply because his childhood made him easy to manage. He was twenty years of age, when Ṣalâḥ ad–Dîn dethroned him in 1171. *He shall do great evil.* The precarious existence of the people depending for their sustenance on the overflow of the Nile was rendered more miserable by repeated famines and plagues, the result of which was heavier taxation and more general extortion to satisfy the greed of the caliph and his administrators. *He shall command all the Jews to return to Jerusalem.* This is probably an apocalyptic image, *cf. Is.* XXXV, 10; LI, 11. *They sell a man for a coin.* During the reign of al–'Âḍid, the Ghuzz pillaged Miṣr (Cairo) and sold Copts, Sudanese, Armenians and Turks. The price for a Christian was twenty dirhams, a Turk was sold for ten dirhams, and a Negro for five dirhams.

58. – He shall be impudent of face and shall be unmindful of the fear of God.

He shall be impudent of face stands for a character trait, which is also mentioned in the verses 59 and 60. *He shall be unmindful of the fear of God* is probably a reference to the demolition of many churches in the outskirts of Cairo, including the Church al–Hamrâ in the Hârat ar–Rûm, Cairo.

59. – He shall not remember the law of Išmael, his father, neither his mother, for she is a Roman. He shall be arrogant and a drunkard at every hour.

This verse reflects the accusation made by Ṣalâḥ ad–Dîn as recorded in the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*; " Is it lawful for the caliph to drink wine and to indulge in de-

bauchery?" The jurisconsults gave the legal decision that, if this were proved against him (al-ʿÂḍid), he should be deposed from the caliphate. *He shall not remember the law of Išmael* may also refer to the reception of Amalric in Cairo. After the agreement of the alliance against Šîrkûh, Amalric held out his right hand to grasp that of the caliph, whilst a shudder passed round the court at this apparent profanity. After a brief hesitation the caliph drew off his glove and grasped the rough hand of the Frankish king. *He shall be arrogant.* Al-ʿÂḍid is referred to as fuscus, procerus corpore, facie venusta, being "a swarthy youth".

60. – He shall kill a multitude eating with him at a table, by potions of magic medicines, and there shall be great devastations in those days.

He shall kill a multitude eating with him at a table refers to Šâwar's intention to arrest Šîrkûh, the uncle of Ṣalâḥ ad-Dîn, and his officers at a banquet (1169). *There shall be great devastations* refers to the burning of Cairo on November 12, 1168 by Šâwar's orders. This was done to prevent the Franks from finding shelter in the metropolis. Twenty thousand naphta barrels and ten thousand torches were lighted, and the fire lasted forty-five days. After the murder of Šâwar, for the caliph had demanded the head of the vizir, Šîrkûh was appointed vizir by al-ʿÂḍid. After two months in office, he died suddenly from the result of overeating.

61. – He will set free Syria and the land of the Jews, and the East and Egypt he will make to suffer, he will establish epistolarios in Egypt.

This verse should be understood in the wider context of the liberation of Syria and Palestine from the Crusaders, while Egypt, at that particular time, suffered from the invasion of the Crusaders, as indicated in verse 60. *Epistolarios* is a vizir or governor, and may be a pseudonym for Ṣalâḥ ad-Dîn, who served as vizir of Egypt from 1169-1171.

62. – The East, two and three, they will be against one another in one year. In the year of this one, who is the nineteenth, he shall not seek judgement nor justice, but he shall seek gold at every hour.

The East, two and three, they will be against one another refers to the intrigues and betrayals of Šîrkûh, Šâwar and Nûr ad-Dîn.

In one year stands for the period from 1167-1169. *He shall seek gold at every hour.* Because Amalric demanded large sums of money from the vizirs for cooperating with them, the vizirs in turn oppressed the people. When Amalric's troops were stationed at Fusṭât, he demanded from the caliph 200.000 gold pieces in return for his aid in expelling the enemy. Later he demanded an annual subsidy of 100.000 pieces of gold from Šâwar. However, this may also be a reference to the seizure of the *waqfs* by Ḍirghâm, an act almost without precedent in Islâm, which caused a general revulsion of feeling amongst soldiers and people, and ruined Ḍirghâm's cause at once.

63. – And he shall establish an epitropos in the regions of Africa with a great multitude, and there shall be war in its midst with them.

64. – They shall wipe out the multitude which is with him, and he shall sit in the regions of Africa with those who shall remain to him of the multitude for many years and he will not conquer it.

The *epitropos* is a commissioner, delegate or superintendent. *The regions of Africa* are the North African coastline. In the reign of al–ʿÂḍid, his relation al–Ḥusain ibn Nizâr ibn al–Mustanṣir advanced from Western Africa with a large body of troops, but on approaching the Egyptian territory he was betrayed by his followers and delivered up to al–ʿÂḍid, by whose order he was put to death. This event occurred in 1162. In general, these two verses reflect the decline of the Fâṭimîd power in North Africa.

65. – Afterwards, there shall arise over him a nomad nation, called Pitourgos, and he shall war with him.

The XIVth Vision of Daniel mentions the *Pitourgos* in six verses, namely 65, 67, 69, 71, 72, and 75. The *Pitourgos* is a "nomad nation", who shall fight the Egyptians (Sarapidos), moreover, the *Pitourgos* dominates "all Syria and its boundaries" and shall fight in Egypt. The *Pitourgos* is of the nation of the Romans. The war with the Egyptians shall take place in the city of Šmûn, where *Pitourgos* shall conquer the Egyptians and shall take the kingdom from them. This description would lead us to conclude that the *Pitourgos* is Ṣalâḥ ad–Dîn, who was born in Takrît on the Tigris in 1138 of Kurdish parentage. To the Egyptians, the troops of Šîrkûh and Ṣalâḥ ad–Dîn must have appeared like nomads.

66. – And Sarapidos shall dominate multitudes of Romans and the Pentapolis and the Metos, and he shall take all their spoils and shall dominate their cities, and he shall go unto the city which he built and the lands which his father had brought together.

By this time, the Fâṭimîds did not dominate the Romans nor any other people, unless the author refers to the alliance of the Fâṭimîds with the Crusaders. Whatever this verse attributes to Sarapidos could be more easily applied to Pitourgos. *The city which he built* is Ḳâhira (Cairo), which was founded by al–Mu'izz.

67. – The Pitourgos shall gather together to their wars, wishing to take the kingdom from the hand of Sarapidos.

The ardent ambition of Ṣalâḥ ad–Dîn was to substitute Sunnite Islâm for the Shi'ite heresy, which had been maintained in Egypt since the beginning of the Fâṭimîd Dynasty.

68. – While Sarapidos sitteth in his house, his spoils before him, beholding a great wealth, gold and silver and every precious stone and every desirable vessel.

In the inventory of the treasures of the caliphal palace we read of quantities of emeralds, pearls, cut crystal vases, enamelled gold plates, coffers, inlaid with designs in gold, countless vessels of bronze inlaid with silver and gold, tapestry, silk, brocade heavy with gold embroidery, etc.

69. – They shall bring news to him that Pitourgos has dominated all Syria and its boundaries. He will go forth with great trepidation with all his multitude. And all his spoils he shall leave them behind, he shall not take anything of them with him.

70. – But he shall be thinking with the heart of a beast, he shall not know what he shall do.

The verses 69 and 70 should not be pressed so as to relate to particular historical events. Using apocalyptic terminology, the author prepares the reader for the final stage of the Fâṭimîd Dynasty. *Pitourgos has dominated all Syria.* Ever since the rise of ʿ Imâd ad–Dîn Zangi, the atâbeg of al-Mawṣil, Syria was recaptured by the Muslims. Zangi was succeeded in his Syrian possession by his son Nûr ad–Dîn Maḥmûd, who chose Aleppo for his capital. In 1154 he wrested Damascus from a successor of Ṭughtigîn, and gradually he completed the conquest of

the country of al-Ruhâ'. *Thinking with the heart of a beast.* Sarapidos, the Egyptian Fâṭimîd is the beast, and according to *Dan.* VII. 4, " a man's heart was given to the first beast ".

71. – If he escape, coming down into Egypt, Pitourgos shall precede him with his host.

Coming down into Egypt refers to Šîrkûh's invasion of Upper Egypt. Amalric pursuing Šîrkûh met him at " the two Gates " (al-Bâbân), ten miles south of Minya.

72. – And they shall meet one another with their host, and they shall fight with one another until much blood shall flow. And Pitourgos is of the nation of the Romans.

They shall meet one another with their host. Here was a plain, on the border where the cultivated land touched the desert. On April 18, 1167, Šîrkûh gave orders to attack. He put the baggage in the centre, covered by Ṣalâḥ ad-Dîn's troops, which was to bear the first brunt of the fight. Šîrkûh himself took command of the right wing, composed of a body of picked horsemen, which was to cut up the enemy's rear. The Franks were drawn away by Ṣalâḥ ad-Dîn, the Egyptians were cut up and routed; and when the Crusaders returning from their pursuit, found their allies fled, they also hastily retreated, abandoning their baggage and leaving Hugh of Caesarea among the prisoners. *And Pitourgos is of the nation of the Romans.* Certainly, Ṣalâḥ ad-Dîn was not of the nation of the Romans.

73. – The war shall be in the city of Šmûn until the water of the river becomes blood through the multitude of the slain, that they may not drink the waters of it.

Šmûn or al-Ašmûnaîn in Upper Egypt was the site of the battle between the troops of Nûr ad-Dîn, which were under the command of Šîrkûh and his nephew, the young Ṣâlâḥ ad-Dîn, and the troops of the Crusaders who had been joined by the Egyptians. The Christians and the Egyptians were completely defeated. *The water of the river becomes blood.* This image is borrowed from the *Apocalypse* (XVI, 4) " the third angel poured his bowl into the rivers and the fountains of water, and they became blood ".

74. – A multitude of men shall die by the sword, countless of them. Those who shall be left of them shall flee to their country, the place from which they came.

We do not know the extent of the losses. The number of warriors engaged in the battle of al-Ašmûnaîn is variously estimated. The Arab historians give Šîrkûh only two thousand horsemen. William of Tyre puts the Saracen force at nine thousand men mailed, three thousand archers, and at least ten thousand Arabs with spears. The Latins, he says, had only 374 knights, and an uncertain number of light infantry (Turcopoles), and a body of Egyptians who were more a burden than a help.

75. – Pitourgos shall slay Sarapidos, and shall take his kingdom from him, it shall not be established anymore (that) of the Sons of Išmael, but this one is the end of their number.

Pitourgos shall slay Sarapidos. There are several versions of the death of al-ʿÂḍid, and the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* offers three accounts of his death.

According to the first version, Ibn Šamš ad-Dawlah, the brother of Ṣalâḥ ad-Dîn, entered the castle by night and sought the caliph. And when they informed the caliph that he was seeking him, the caliph sucked the poison ring, which kings are wont to do in order to die, lest they fall into the hands of their enemies, and they contemn them and torture them. And when he had sucked it, he died. (An identical story is related of Ḥasan, son of the caliph al-Ḥâfiẓ). According to another version, Ibn Šamš ad-Dawlah took him alive and he asked him about the place of his treasures and his wealth, and he did not tell him about them. Then he took the caliph's turban from off his head, and he strangled him with it until he died. A man of the inhabitants of the castle also gave information that before they killed the caliph, he had drunk with Ṣalâḥ ad-Dîn and Šamš ad-Dawlah, and singing was heard while they were present with him. And when those who were with the caliph had departed, he was alone with his concubine, who assented to what he sought. She asked for a gift from him and he gave it to her. Then she took it to Ṣalâḥ ad-Dîn, who took it and brought it to the judge. And the witnesses and jurisconsults drew up a report and it was decided that it was unlawful for the caliph to drink and to indulge in debauchery. Thereupon he commanded his brother Šamš ad-Dawlah to ride to the castle at night and to use subtle means to kill the caliph.

76. – After these things a king of the Romans shall arise over them. He shall give them a wiping out with the edge of the sword among the Sons of Išmael in the desert of Thribon, the land of their fathers.

77. – The Sons of Išmael shall serve the Romans all their time. The Romans shall dominate Egypt for forty years.

The verses 76 and 77 refer to the Crusaders, who invaded Egypt several times, but never gave them a " wiping out ". In the eyes of the author, the forty years rule of the Romans is the prelude to the apocalyptic era and the introduction to the cosmic encounters between Gog and Magog. The battle in the *desert of Thribon* should, therefore, be understood in the light of the apocalyptic blood-bath of *Apoc.* XVI.

78. – After these things, two races will go forth, the names of these are Gog and Magog, they shall move the earth for a multitude of days.

79. – The number of these is great as the sand, and the Antichrist will appear and he will deceive a multitude, so that if it were possible he would lead astray even the elect.

80. – And he will slay the two prophets Enoch and Elias, that they become for three days half-dead in the streets of the great city of Jerusalem.

81. – Afterwards, the Ancient of Days shall raise them from the dead.

82. – This is He Whom I saw coming with the clouds of heaven, as a son of man. His power is an eternal power and his kingdom doth not fall.

83. – And He shall slay the Antichrist with all his multitude which is with him.

84. – Truly, woe to every soul which is upon earth at that time, for, indeed, there shall be violence and great oppression and weeping; and the salvation of men is in the hands of the God of Heaven, and this is the completion of the word.

85. – The angel said to me: Daniel, Daniel, close these words; seal them unto the time which shall finish, for this is the end of all things.

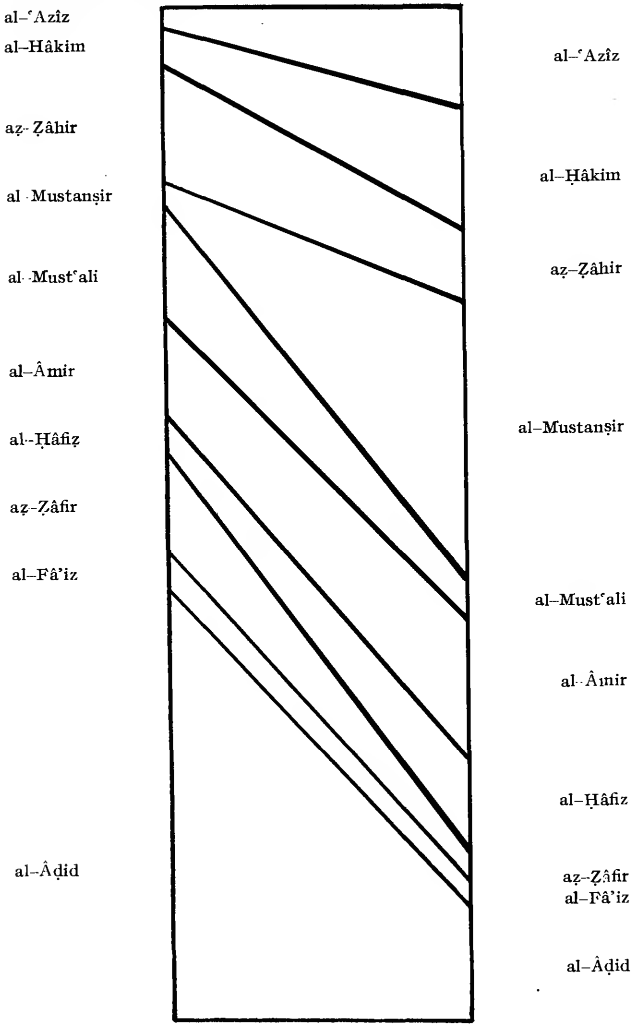
86. – I, Daniel, I arose, I stamped the words, and I sealed them.

87. – I gave glory to God the Father of all and the Master of everything and Who knows the times and the years.

88. – To this One is due the glory and the might unto the age. Amen.

The number of verses given to the 10th-19th "king" in proportion to the number of years of their reign.

The number of verses given to: *The number of years of reign of:*



Epilogue

The identification of the Fâṭimîd Dynasty wîth the "fourth beast" throws some new light upon the political and moral estimate with which the Christian Community in Egypt regarded their Fâṭimîd caliphs. It had always been maintained that on the whole the Christians in Egypt were treated with consideration by the Fâṭimîd rulers. "Setting aside the persecutions of al-Ḥâkim, which were merely part of a general tyranny, the Copts and the Armenians had never before received so much benevolence from Muslim rulers" (1). Under al-'Azîz they received preferential treatment and even occupied the highest offices of State. Under al-Mustanṣir and his successors, Armenians held the key positions in the country and protected the Christian Community. The work of Abû'l-Makarim, which refers to the latter part of the Fâṭimîd period records the building and the restoration of churches. Fâṭimîd caliphs like al-Âmir, al-Ḥâfiz, aẓ-Ẓâfir and al-'Âḍid were known for having frequented the Coptic monasteries, moreover, they supported them in return for the monk's hospitality.

It is of interest, therefore, to study and to evaluate this document in terms of the Christian-Muslim relationship during the Fâṭimîd era. Our author describes altogether ten "kings", of whom actually only two are considered as "good kings", namely, al-'Azîz and al-Ḥâfiz. No particular moral evaluation is attributed to the reign of aẓ-Ẓâhir. On the other hand, the remaining seven "kings" are described as evil, in so far as they "do injustice upon all the earth", "show no mercy", "take much gold and silver", "be hard as iron", engage in civil wars, "do many evils", and are "impudent of face and unmindful of the fear of God".

Undoubtedly, the critical attitude towards the Fâṭimîd State cannot be considered as a personal reflection of the author. It must be remembered that the writer composed this document in the latter part of the XIIth or the beginning of the XIIIth century, which means that he must have acquired his historical knowledge

(1) Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages*. London, 1925, pp. 169-170.

of the conditions under Fâṭimîd rule from the Christian Community, to whom this vision is also addressed. The fact, that this document is written in a cryptic manner seems to indicate that its contents, primarily its evaluation of the church and state relationship, did not conform to the official view, which was promoted by the Government and other historians. Indeed, one must ask the legitimate question whether the traditional evaluation of the life of the Christians under the Fatimids can still be maintained in view of the sharp criticisms which are levelled against the majority of the rulers of this dynasty.

Otto Meinardus

Une inscription copte sur la « Prière de Jésus »

En mars et avril 1965, a eu lieu la première campagne de fouilles au site des Kellia, en Basse Egypte. Ce site est celui d'un ancien établissement monastique, « les Cellules », qui fit partie du même ensemble que les «déserts» de Nitrie et de Scété et qui fut fondé, vers 335, pour permettre aux moines de Nitrie d'aller vivre dans une plus grande solitude (1). Après avoir fait une reconnaissance de ce site, en mars 1964, nous avons pu entreprendre, dès l'année suivante, des fouilles, grâce au concours de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire et de son directeur, M. F. Daumas (2). Le site se trouve à environ 65 km au sud-est d'Alexandrie, à la limite septentrionale du désert libyque (3). Au cours de cette première campagne et de celle qui suivit, en novembre et décembre de la même année, a été entièrement mis au jour un monastère comprenant plus de 50 salles; celles-ci sont

(1) Un récit de fondation en est consigné dans les *Apophthegmata Patrum*, Antoine 34 (*PG* 65,85 D-88 A). Les Kellia auraient été fondés par Amoun lui-même, le fondateur de Nitrie, selon les directives de saint Antoine. Description des Kellia par RUFIN, *Historia monachorum in Aegypto*, 22, *PL* 21,444 B-445 B (le texte grec correspondant, PREUSCHEN, p. 83-84, ne distingue pas les Kellia de Nitrie). C'est le désert où vécut, entre autres moines célèbres, Evagre le Pontique, entre 385 et 399.

(2) Voir nos articles dans *Revue archéologique*, juillet-septembre 1964, p. 43-50, et dans *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Année 1965, p. 218-225. Comptes rendus des fouilles (une campagne a eu lieu, depuis, chaque année) par F. DAUMAS, directeur de l'IFAO, *ibid.*, p. 384-390, Année 1966, p. 300-309, Année 1967, p. 438-451.

(3) Des ruines (portant les noms de Qasr Waḥeida, Qusûr el Rubaiyat, Qusûr el 'Izeila, Qusûr el 'Abîd, Qusûr 'Isa) sont indiquées en cet endroit sur la carte au 1 : 100 000 du *Survey of Egypt*. Le site, qui est appelé El-Mounah dans les sources arabes, avait déjà été identifié, en 1937, par A. DE COSSON, *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, vol. IX, p. 247-253.

disposées autour d'une cour centrale et constituent un ensemble d'ermitages groupés derrière un mur d'enceinte (1). C'est dans l'une des salles qui sont situées contre la partie nord du mur d'enceinte que nous avons découvert, le 18 mars 1965, une longue inscription qui, par le témoignage qu'elle apporte et par son contenu, nous paraît devoir être signalée à ceux qui, nombreux aujourd'hui, s'intéressent à l'histoire de la « prière de Jésus » (2).

Cette salle, qui a la forme d'un rectangle orienté est-ouest, est divisée en deux parties inégales par deux pans de mur qui, placés en vis à vis, font saillie contre les murs nord et sud (3). Il convient de la considérer comme un oratoire. En effet, dans son mur est, à 85 cm du sol, est aménagée une niche à sommet cintré, dont la largeur à la base (celle-ci étant formée d'une dalle de pierre qui fait légèrement saillie) est de 34 cm, la hauteur médiane de 90 cm et la profondeur d'environ 10 cm (4). Sur le fond de cette niche, et l'occupant presque entièrement, est peinte en rouge une croix, sur laquelle est représenté, en buste, un Christ, non pas crucifié, mais bénissant (fig. 1). La tête du Christ est nimbée et on lit, de part et d'autre, $\overline{\text{ic}}$ et $\overline{\text{xc}}$; les traits du visage sont en grande partie disparus, détruits intentionnellement; la main gauche tient l'Évangile, fermé, et la droite fait le geste de la bénédiction, les trois doigts médians dressés; la partie inférieure du corps du Christ se confond avec le bras inférieur de la croix, lequel est un peu plus long que les trois autres (45 cm au lieu de 35); une draperie, figurée de part et d'autre, semble draper le Christ d'un manteau; elle apparaît aussi sous les bras latéraux de la croix et, semble-t-il (la partie supérieure du dessin est détruite), de part et d'autre du bras supérieur; un cordon de tapisserie, avec glands

(1) Les résultats de ces deux premières campagnes sont publiés dans *Kellia I* (Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale), Le Caire (actuellement sous presse).

(2) La bibliographie sur la « prière de Jésus » est considérable. Mentionnons seulement *La Prière de Jésus*, par un moine de l'Eglise d'Orient, Chevetogne, 1951, nouv. éd. 1959, et I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome, 1960.

(3) Nous donnons une description détaillée de cette salle, qui, sur le plan d'ensemble du monastère, porte le n° XII, dans *Kellia I* (cf. ci-dessus, n. 1).

(4) Les niches sont très nombreuses dans les diverses salles du monastère; la plupart servaient d'armoire et ont, en moyenne, 40 cm de profondeur. Celle-ci est d'un type assez différent.

tombants, tracé aussi à la peinture rouge, joint les extrémités des bras de la croix; celles-ci ont la forme, usuelle dans la croix copte, d'un triangle, avec les pointes munies de boulettes. Les bras de la croix sont ornés de gemmes, alternativement rondes et carrées, reliées entre elles par un cordon.

Cette peinture combine, de curieuse façon, la croix et le Christ en majesté, deux motifs que l'on retrouve séparément pour indiquer l'orientation de la prière. On sait que, dans l'antiquité chrétienne, c'était une pratique universelle que de se tourner vers l'est pour prier (1). Les moines d'Egypte n'ignoraient pas cette coutume, comme on le voit par ce qui nous est dit de l'abba Arsène, qui vivait à Scété, désert voisin des Kellia: il passait toute la nuit du samedi au dimanche en prière, si bien que, le samedi soir, tournant le dos au soleil, il levait les mains vers le ciel et restait ainsi jusqu'à ce que le soleil levant illuminât son visage (2). Dans l'intérieur des maisons, une pièce était généralement réservée comme lieu de prière et la direction de l'orient était matérialisée par une croix, le plus souvent peinte sur le mur (3). En Syrie, où cet usage est

(1) L'ouvrage fondamental, sur ce sujet, est celui de F. J. DÖLGER, *Sol Salutis.* Gebet und Gesang im christlichem Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, 2e éd., Münster, 1925. On trouvera une bibliographie sélective dans l'article de C. VOGEL, « L'orientation vers l'Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique », *L'Orient syrien*, IX, 1964, p. 3-35; cet article étudie surtout la prière liturgique. Pour la prière privée, voir surtout E. PETERSON, « La Croce e la preghiera verso l'oriente », *Ephemerides Liturgicae*, LIX, 1945, p. 45-68 (article repris dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rome, Fribourg et Vienne, 1959, p. 15-35).

(2) *Apophthegmata Patrum*, Arsène 30, *PG* 65,97 C.

(3) Cf. PETERSON, *art. cit.*, qui cite, en premier lieu, un passage des *Actes d'Hipparque, Philothée et leurs compagnons*, où il est dit qu'il y avait dans la maison d'Hipparque une chambre sur le mur oriental de laquelle était peinte une croix: « C'est là que, devant l'image de la croix, le visage tourné vers l'Orient, on adorait sept fois par jour le Seigneur Jésus-Christ » (éd. St. E. ASSEMANI, *Acta Sanctorum Martyrum Orientalium et Occidentalium*, II, Rome, 1748, p. 125). Selon Peterson, la croix ainsi représentée avait une signification eschatologique: elle évoque celle qui précèdera le Christ dans sa parousie, à l'Orient, selon une exégèse traditionnelle de *Matt.* 24,27, combiné avec *Apoc.* 7,2. Aux Kellia, on a un exemple d'une telle croix peinte sur le mur est de la salle XXIV du même monastère. A. Baouît, voir, dans la partie fouillée par J. Maspero, salle 15, croix peinte en rouge sur le mur est, *Mémoires de l'IFAO*, LIX, 1943, texte et dessin p. 29, et planche XXVIII A.



Fig. 1 – La niche

particulièrement bien attesté, cette croix est souvent peinte au fond d'une niche, si bien que c'est la niche elle-même qui se trouve marquer la direction de la prière: ainsi en est-il, par exemple, dans les oratoires attenants aux églises, nestoriennes ou jacobites (1). Il pouvait en être de même en Egypte: il y a au monastère de Baouît, fouillé jadis par J. Clédat et J. Maspero, au moins un exemple d'une croix peinte au fond d'une niche de prière (2).

Mais le plus souvent, à Baouît, est figuré au fond de la niche du mur est un Christ trônant en majesté, tenant de la main gauche l'Evangile, ouvert ou fermé et faisant, de la main droite, le geste de la bénédiction; la tête du Christ est entourée du nimbe cruciforme et l'ensemble est enfermé dans une gloire en forme de cercle (3). Une représentation identique du Christ, au fond de niches pareillement orientées, se voit aussi au monastère d'Apa Jérémie, fouillé par Quibell, à Saqqara (4).

(1) Voir J. M. FIEY, *Mossoul chrétienne*, Beyrouth, 1959, p. 70 et 102. Cet usage de la niche, repris par l'Islam (cf. le *mihrâb* servant à indiquer la *qibla* dans la mosquée), paraît provenir de la synagogue, où la niche indiquait la direction de Jérusalem, vers laquelle les Juifs se tournaient pour prier; voir, par exemple, la synagogue de Doura: contre le mur ouest, en son milieu, est bâtie une niche, dans laquelle était déposé le rouleau de la Torah; au-dessus était peint le temple de Jérusalem (cf. E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. IX, New York, 1964, p. 65-67, description de cette niche, vol. XI, pl. I et III).

(2) Voir chapelle I, J. CLÉDAT, *Mémoires de l'IFAO*, XII, Le Caire, 1906, p. 4: niche qui se trouve dans le mur est et qui a pour toute décoration « une grande croix, à branches d'égale longueur, encadrée d'un double cercle, le tout peint en rouge ». Autre exemple, dans la partie fouillée par J. Maspero, niche du mur est de la salle 5 bis, voir *Mémoires de l'IFAO*, LIX, 1943, pl. XIV B.

(3) Chapelle III, Clédat, *MIFAO* XII, p. 23; chapelle XVII, p. 75-77, et pl. XL et XLI; chapelle XVIII, p. 87; chapelle XXVI, p. 136-137, et pl. XC (le trône sur lequel siège le Christ est porté sur un char traîné par les animaux de l'Apocalypse); dans la niche du mur est de la chapelle XXVIII, texte p. 154 et pl. XCVIII, le Christ est représenté enfant, tenu sur les genoux de la Vierge, mais toujours dans la même attitude, bénissant de la droite et tenant un livre, ici un *volumen*, de la gauche, nimbé et entouré d'un cercle.

(4) J. E. QUIBELL, *Excavations at Saqqara 1907-1908*, Le Caire, 1909, planche donnée en frontispice (niche de la salle 709), et aussi *Excavations at Saqqara 1908-1909, 1909-1910*, Le Caire, 1912, p. 28, 132 et pl. XXV.

Il nous paraît évident que la peinture des Kellia offre une combinaison, originale, des deux sujets: la croix, qui est le motif le plus ancien pour marquer la direction de la prière, et le Christ trônant en majesté, autre motif également répandu, notamment en Egypte, pour indiquer aussi la direction de l'Orient. Si la croix évoque la manifestation eschatologique du Fils de l'Homme à l'Orient (1), le Christ lui-même est l'Orient, selon une interprétation, souvent reprise dans l'Eglise ancienne, de *Zacharie* 6,12, tel qu'il est traduit dans la Septante (2). Ces deux motifs, de signification identique, sont harmonieusement associés: la croix semble développer et prolonger le nimbe cruciforme; les cordons de la tapisserie jouent le rôle du cercle qui, ailleurs, entoure la croix ou le Christ comme d'une gloire (3).

La salle dans laquelle se trouve cette niche de prière, analogue à bien d'autres, mais originale par son motif, est donc, de toute évidence, un oratoire. Suivant une coutume largement répandue dans les maisons particulières (4), les moines ont eu, dans leurs

(1) Cf. ci-dessus, p. 312, n. 3.

(2) Τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ· ἰδοὺ ἀνήρ, ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ (ἀνατολή tient la place de l'hébreu צמח, « germe »). On remarquera que la représentation du Christ en Pantocrator est suggérée par le texte même de la Septante. Pour l'usage traditionnel fait de ce texte, voir, entre autres, Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 106,4, éd. Archambault, II,, Paris, 1909, p. 154-155; et aussi 121,2, *ibid.*, p. 224-225.

(3) M. H.-I. Marrou nous a signalé un rapprochement qu'il convient de faire de cette peinture avec la mosaïque de Sant'Apollinare in Classe, à Ravenne, ainsi que l'article récemment paru de A. Pincherle, « Intorno a un celebre mosaico ravennate », *Byzantion*, XXXVI, 1966, fasc. 2, p. 491-534. La croix, qui est le motif central de cette mosaïque (VIe siècle), porte, à l'intersection des bras, un médaillon dans lequel est figuré le buste du Christ (voir E. Dinkler, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe*, Cologne et Opladen, 1964, planche mise en frontispice et texte, p. 64-65, et, pour le détail M. Mazzotti, *La Basilica di Sant'Apollinare in Classe*, Cité du Vatican, 1954, p. 162-163, avec la fig. 57); la forme de la croix, gemmée et aux extrémités triangulaires, rappelle celle des Kellia; elle est placée au fond de l'abside, donc à l'est. Toutefois seules la tête et la partie supérieure de la poitrine du Christ sont représentées, à l'exclusion des bras et des mains. Une représentation identique se retrouve à San Stefano Rotondo, à Rome, mais le médaillon contenant le buste du Christ est au-dessus, et non au centre, de la croix (voir P. Thoby, *Le crucifix, des origines au Concile de Trente*, Nantes, 1959, p. 26 et pl. V, no 12).

(4) Voir le texte des *Actes d'Hipparque* cité ci-dessus, p. 312, n. 3.

ermitages, une pièce réservée pour la prière; on en trouve une dans chacun des ermitages qui constituent le monastère des Kellia (1). Sur ce point, l'archéologie vient confirmer certaines indications des textes. La Vie copte de Macaire l'Egyptien, faussement attribuée à Sérapion de Thmuis, affirme que lorsque le saint s'établit à Scété, il creusa deux grottes dans le rocher: dans l'une, celle qui était à l'est, il fit un sanctuaire, où il célèbrait l'eucharistie et vaquait à la prière, l'autre, était celle où il travaillait (2).

Cette salle, consacrée à la prière, fournit donc un cadre tout à fait approprié à l'inscription qu'on va lire. Celle-ci se trouve sur l'un des deux pans de mur qui coupent la salle en deux, exactement sur la face ouest de celui qui est adossé au mur nord. Le texte est tracé à la peinture rouge (la hauteur des lettres est d'environ 1 cm 5); il commence à la limite de l'érasement du mur, dont la hauteur actuelle est de 1 m 30; il en couvre toute la largeur, soit 40 cm, et se poursuit, sur 28 lignes, jusqu'à la limite de l'enduit rouge qui recouvre, outre le sol, la partie inférieure des murs de la pièce, jusqu'à une hauteur d'environ 50 cm; il occupe donc une surface d'à peu près 80 cm sur 40 cm. L'inscription paraît être conservée dans sa totalité, y compris le début; malheureusement elle est dans un très mauvais état, surtout sa partie centrale qui semble avoir été intentionnellement effacée.

(1) Voir l'interprétation générale du monastère donnée par F. DAUMAS, dans *Kellia I*. Au cours d'une nouvelle campagne de fouilles qui eut lieu en novembre-décembre 1966, durant laquelle furent fouillés plusieurs petits monastères indépendants les uns des autres, une pièce servant d'oratoire a été trouvée en chacun, cf. F. DAUMAS, *CRAIBL* Année 1967, p. 446.

(2) Ed. AMÉLINEAU, *Annales du Musée Guimet*, 25, Paris, 1894, p. 76, lig. 12-15; le texte copte doit être corrigé d'après la version syriaque, éd. P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum*, V, Paris, et Leipzig, 1895, p. 203, lig. 19-20. On peut rapprocher de ce texte le passage de l'*Histoire lausiaque*, ch. 8, où Pallade affirme que, quand Amoun se retira à Nitrie, « il se fit deux cellules voûtées » (δύο θόλους κελλίων, éd. BUTLER, p. 28, lig. 15); Pallade ne précise pas la destination de ces deux cellules, mais si Amoun en construisit deux, c'est sans doute parce qu'il en voulait une spécialement pour y prier. Les Thérapeutes de Philon avaient, eux aussi, dans leurs maisons, une pièce réservée aux activités religieuses, où jamais ils ne mangeaient (*Contempl.* 25, DAUMAS-MIQUEL, Paris, 1963, p. 94-95).

Aussi le déchiffrement en a-t-il été difficile et plusieurs lectures restent douteuses (Fig. 2 et 3) (1).

ⲁϥϫⲟⲥ ⲛ̀ϫⲉ ⲟ̣[ⲩ . . . . . .
ϫⲉ ⲉϣⲱⲡ ⲁⲣⲉϣⲁⲛ ⲛ
ⲇⲉⲙⲱⲛ ⲥⲓϯ ⲉⲣⲟⲛ
ⲉⲩϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲉ
ϣⲱⲡ ⲁⲕϣⲁⲛⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ
ⲉϥⲙⲏⲛ ϫⲉ ⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲉⲕ
ⲧⲱⲃϩ ⲙ̀ⲫⲓⲱⲧ ⲁⲛ : ⲟⲩ
ⲇⲉ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ : ⲧⲉⲛ
ⲉⲙⲓ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲧⲁⲓⲕⲉϫⲓⲛⲥⲓϯ
ϫⲉ ⲧⲁ ⲛⲛⲡⲁⲛⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲧ[ⲉ
ⲛⲉⲧⲥⲉⲧ ⲡⲓⲡⲁⲛϫⲣⲉⲱ[ⲥⲧⲏⲥ (?)
ⲉⲩⲣ ϩⲏⲧⲉⲥ ⲛϣⲉⲛϥ ⲉⲣ ⲯ[ⲱ
ⲃⲉ ⲟⲩⲃⲉ ⲛⲉⲧϧⲉⲛ ⲫⲣⲁⲛ[ⲛ
ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲉⲩⲉⲧⲁⲕⲟ ⲛⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲉⲩ[ⲉ
ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲥⲉⲉⲙⲓ ⲁⲛ ⲉⲡⲧⲏ[ⲣϥ
ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ ⲧⲉⲛⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲁⲛ[ϣⲁⲛ
ⲧⲱⲃϩ ⲛⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲁⲛⲧⲱⲃϩ ⲙ[ⲫⲓ
ⲱⲧ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅[ⲁ̅ ⲉⲑ
ⲟⲩⲁⲃ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲛⲧⲉ ⲫⲓⲱⲧ ⲣⲱ
ⲛ̀ⲛⲉⲥϣⲱⲡⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲑⲣⲉⲛⲫⲱⲣ[ϫ
ⲛ̀ϯⲧⲣⲓⲁⲥ ⲛⲛⲟⲩϯ ⲛⲟⲩⲁⲃ ⲉⲃ[ⲟⲗ
ⲁⲗⲗⲁ ⲉϣϣⲏ ⲛⲧⲱⲃϩ ⲁⲛϣⲁⲛ
ϫⲟⲥ ϫⲉ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ · ϣⲁⲛϫⲟ[ⲥ
ϫⲉ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲙ̀ⲫ̅ϯ̅ ⲫⲓⲱⲧ :
ϣⲁⲛϫⲟⲥ ϫⲉ ⲫⲓⲱⲧ ⲙⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅[ⲥ̅
ⲟⲩⲟϩ ⲉⲛϫⲱⲕ ⲛ̀ⲉⲩⲭⲏ ⲛⲓⲙ ⲛⲉⲙ[ⲁϥ
ϣⲁⲛϫⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲉⲕⲙⲟ[ⲛⲟ
ⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛϣⲏⲣⲓ ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ϯ

(1) Nous en reproduisons le texte d'après l'édition que nous donnons, en collaboration avec R. Kasser (qui avait été associé à la campagne de fouilles de mars-avril 1965), des inscriptions coptes relevées dans ce monastère (au total 47) dans *Kellia I*. Elle porte dans la liste le nº 1. Nous avons déjà signalé sommairement cette inscription et son intérêt pour l'histoire de la «prière de Jésus» dans *CRAIBL*, Année 1965, p. 223-224.

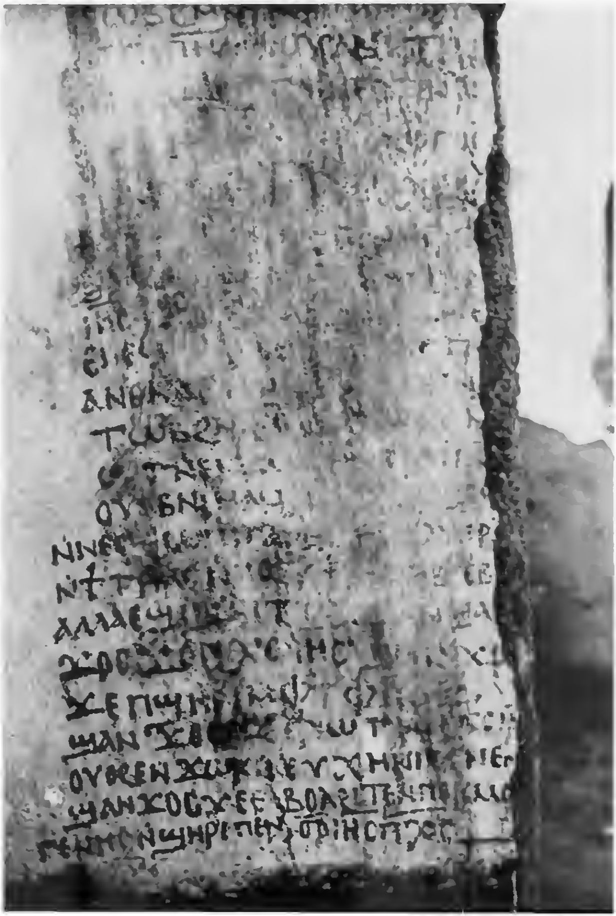


Photo IFAO

Fig. 3 – Inscription (partie inférieure)



Photo IFAO

Fig 2 – Inscription (parte supérieure)

Un [ ] (1) a dit:
Si les
démons sèment (2) en nous
en disant: Si
tu cries
constamment « Seigneur Jésus! », tu
ne pries pas le Père ni
l'Esprit saint. Nous
savons, en effet, que cette autre semaille
est celle des tout-rusés
qui ensemencent(?) le tout-débiteur(?),
entreprenant de l'interroger pour se m[o-
quer de ceux qui (sont) dans le nom [de
Jésus, afin de perdre ceux qui croi[ent
en son nom. Ils ne savent rien du tout.
Mais nous, nous savons que, si [nous
prions Jésus, nous prions le [Pè-
re avec lui et l'Espr[it
saint du Père lui-même avec lui.
Qu'il n'arrive pas, en effet, que nous divi[sions
la Trinité divine (et) sainte!
Mais il convient de prier (ainsi): si nous
disons « Le Christ Jésus », nous disons
« Le Fils de Dieu le Père » (et)
nous disons « Le Père du Christ Jésu[s ».
Et, en achevant toute prière a[vec lui,
nous disons: « Par ton u[ni-
que Fils Notre Seigneur Jésus le Christ ».

Ce texte apporte, nous semble-t-il, un témoignage très remarquable sur la prière dite «de Jésus». Il ne fait aucun doute,

(1) Le mot manque, par suite de la chute du ciment sur lequel l'inscription est peinte. Peut-être faut-il compléter par ϩⲉⲗⲗⲟ, « un ancien »; ainsi le texte commencerait par la formule qui ouvre nombre d'apophtegmes.

(2) Cf. *Matt.* 13,25; l'image de la semence jetée en nous par le diable, pour désigner les pensées qu'il suggère, particulièrement celles qui ont l'apparence de bonnes pensées, est familière aux Apophtegmes, cf. Arsène 11, *PG* 65,89 C; voir aussi Matoès 4, *ibid.*, 289 D.

comme l'a montré le R.P. Hausherr (1), que la « prière de Jésus » n'est qu'une forme parmi d'autres, qui ont existé anciennement, de la prière *monologistos*, qui consiste dans la répétition d'une formule simple, généralement d'origine scripturaire, dont le but est de mettre l'âme dans un état de prière continuelle (2). Elle se distingue par le fait qu'elle comporte essentiellement la répétition du nom de Jésus. Sa forme développée, telle qu'elle s'est largement répandue dans l'Eglise orthodoxe, surtout à partir du XIVe siècle et jusqu'à nos jours, est: « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur » (ce dernier mot peut être omis), formule qui contamine librement *Matt.* 9,27 et *Luc* 18,13. Les plus anciens témoignages que l'ont ait sur cette pratique de l'invocation constante du nom de Jésus paraissent remonter au Ve siècle: Diadoque de Photicée en fait plusieurs fois mention, et il est remarquable que, chez lui, la formule a la forme même qu'elle présente dans l'inscription (ligne 6), c'est-à-dire réduite aux termes « Seigneur Jésus! »: « Alors, en effet, l'âme tient la grâce même qui médite (συμμελετῶσαν) et qui crie avec elle ' Seigneur Jésus! ' (καὶ συγκράζουσαν τὸ Κύριε Ἰησοῦ), comme une mère apprendrait à son petit le mot ' père ' en le répétant avec lui (συμμελετᾷ), jusqu'à ce que, au lieu de tout autre babil enfantin, elle l'ait amené à l'habitude d'appeler distinctement son père, même pendant son sommeil » (3); l'emploi du mot μελετᾶν, qui doit être pris dans son sens biblique, courant dans la littérature monastique ancienne (4), et la comparaison qu'emploie Diadoque montrent bien qu'il s'agit d'un exercice fondé sur la répétition; et cette répétition doit être incessante: ἀπαύστως ἐπικαλεῖσθαι τὸν κύριον Ἰησοῦν (5), important détail qui se retrouve aussi dans l'inscrip-

(1) Ouvrage cité ci-dessus, p. 311, note 2.

(2) L'exemple le plus célèbre est celui que rapporte Cassien dans *Conférences* X, 10 (éd. PICHERY, « Sources chrétiennes » 54, p. 85-90): répétition continuelle du *Ps.* 69,2, « Deus in adiutorium meum intende. Domine ad adiuuandum mihi festina ».

(3) *Chapitres gnostiques* 61, éd. E. DES PLACES, « Sources chrétiennes » 5 bis, p. 121,3-8. Quelques lignes plus haut, dans la même chapitre, Diadoque appelle cet exercice ἡ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μνήμη (*ibid.*, p. 120-19-20).

(4) Cf. H. BACHT, « *Meditari* » in den ältesten Mönchsquellen, *Geist und Leben*, 28, 1955, p. 360-373.

(5) *Chapitre gnostiques* 85, E. DES PLACES, p. 144,15-145,1.

tion copte (ligne 6), **ⲉϥⲙⲏⲛ**, «constamment». On a remarqué aussi que Diadoque dit « crier » (κράζειν) « Seigneur Jésus! », et c'est ce même terme qu'emploie l'inscription avec le verbe **ⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ** (ligne 5); cette expression demeure courante jusqu'au grand essor de la « prière de Jésus », au XIV[e] siècle (1). L'inscription parle donc de la « prière de Jésus » en des termes techniques, qui sont restés caractéristiques d'elle tout au long de son histoire: « Si tu cries constamment: 'Seigneur Jésus!'... » (2).

Au V[e] siècle, on trouve aussi des allusions à la « prière de Jésus » dans les *Lettres* de Nil, qui recommande, en maints passages, l'invocation répétée et constante du nom de Jésus (3). Au siècle suivant, elle est mentionnée chez les moines reclus de la région de Gaza, Barsanuphe et Jean (4) et dans un document émanant du même milieu, la *Vie de saint Dosithée* (5); et, au VII[e] siècle, dans un texte, bien connu, de Jean Climaque (6). L'inscription des Kellia s'insère donc dans une tradition très ferme, et il est remarquable qu'elle donne la « prière de Jésus » sous sa forme la plus simple, essentielle, « Seigneur Jésus! ». Dignes d'attention sont aussi les expressions des lignes 13-15: «ceux qui sont dans le nom de Jésus », correspondant au grec ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, et « ceux qui croient en son nom», à rapprocher de *I Jean*

(1) Par exemple Nicéphore l'Athonite: δὸς αὐτῷ (= à l'intellect) τὸ Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με· καὶ βίασαι τοῦτο ἀντ' ἄλλης ἐννοίας πάντοτε ἔνδον βοᾶν (*Traité sur la sobriété et la garde du cœur, PG* 147,965 A-966 A).

(2) Autres passages de Diadoque sur la « prière de Jésus », ch. 88, fin, « ceux qui ont incessamment dans le cœur le souvenir du Seigneur Jésus » (p. 148,25-26), ch. 97, « que celui qui veut purifier son cœur l'embrase constamment par le souvenir du Seigneur Jésus, en faisant de cela son exercice (μελέτη) et son activité constants » (p. 159,19-21).

(3) *Lettres*, II, 140 (*PG* 79,260 AB), 214, pour chasser les pensées démoniaques, recourir à « l'invocation du précieux nom de Jésus » (*ibid.*, 312 CD), III, 278, « arme-toi du souvenir de Notre Sauveur et de l'ardente invocation de son nom vénérable, nuit et jour » (*ibid.*, 521 B).

(4) *Questions et réponses*, 304, éd. SCHOINAS, Volo, 1960, p. 174 (« pour nous, qui sommes faibles, nous n'avons qu'à nous réfugier auprès du nom de Jésus »).

(5) § 10, éd. REGNAULT et DE PRÉVILLE, « Sources chrétiennes » 92, p. 138-139 (texte cité ci-dessous, p. 325).

(6) *Echelle*, 27, *PG* 88, 1112 C. Après Jean Climaque, mais à une date difficile à préciser, les deux centuries attribuées à Hésychius sont un document fort important pour la «prière de Jésus» (*PG* 93, 1480 D-1544 D).

3,23 et 5,13; elles expriment bien la croyance en la puissance mystique du Nom, sous-jacente à cette forme de prière (1).

A quelle époque remonte cette inscription? Elle n'est pas datée. Mais des dates sont données par des inscriptions situées dans une autre salle qui appartient, comme celle-ci, à la partie ouest du monastère (2). Ces dates, qui sont celles de la mort de moines nommément désignés, sont, selon l'ère de Dioclétien, 432, 445, 452, 455, soit, selon notre ère, 716, 729, 736, et 739. Toutes se situent donc dans la première moitié du VIIIe siècle. C'est là sans doute, pour l'inscription de la « prière de Jésus », un *terminus ad quem*. Nous savons, en effet, par le géographe arabe Ya'qoubi, qu'au IXe siècle les monastères étaient abandonnés et inhabités (3). Le *terminus a quo* est fixé par la reconstruction des monastères des Kellia et du Ouadi Natroun, l'ancienne Scété, qui eut lieu sous le patriarche Benjamin et fut achevée autour de 640 (4). L'inscription appartient au dernier état de la salle où elle se trouve et qui porte les traces de plusieurs états antérieurs, et c'est vraisemblablement à cette époque que cette salle a reçu son état définitif. Elle a donc été tracée approximativement entre le milieu du VIIe et le milieu du VIIIe siècle.

Il y avait donc aux Kellia, au VIIe-VIIIe siècle, un moine qui pratiquait, dans cette salle, la «prière de Jésus». D'autres ins-

(1) Ce type de prière est largement répandu dans l'histoire des religions: voir les textes sur le *dikhr* musulman cités par J. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1953, p. 317 sq., et L. Gardet, *Thèmes et textes mystiques*, Paris, 1958, p. 145 sq., et sur le *nembutsu*, bouddhiste cités par ce dernier, *ibid.*, p. 125 sq.

(2) Cette salle, qui porte sur le plan le no XXVII, a fourni, à elle seule, la moitié des inscriptions recueillies. Les inscriptions datées portent dans la publication (cf. ci-dessus, p. 311, n. 1) les nos 25 et 26, l'inscription 14 contient, elle aussi, une date, mais à laquelle manque malheureusement le chiffre des centaines.

(3) G. Wiet, *Ya'ḳūbī, Les pays* (Textes et traduction d'auteurs orientaux, I), Le Caire, 1937, p. 200-201; texte, éd. F. Wüstenfeld, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, vol. 7, Leyde, 1892, p. 342. Voir aussi le témoignage de Bakri, éd. de Slane, *Description de l'Afrique Septentrionale*, 2e éd., Alger, 1913, p. 7-8; texte, Alger, 1911, p. 2. Nous citons ces textes dans *Kellia I*(Histoire du site des Kellia).

(4) Cf. *Histoire des Patriarches coptes d'Alexandrie*, éd. B. Evetts, *Patrologia Orientalis*, I, p. 500. Les monastères avaient été détruits à l'époque du patriarche Damien (578-604), cf. *ibid.*, p. 490. Textes cités dans *Kellia I*.

criptions, recueillies dans cette même pièce, témoignent aussi de cette dévotion. A environ 2 m de la grande inscription que nous venons d'étudier, mais sur la paroi nord, dans la partie ouest de la salle, est tracée, en lettres rouges analogues à celles de la précédente, une courte inscription:

ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲣⲁⲛ
ⲛ̇ⲟⲩϫⲁⲓ

c'est-à-dire: « Jésus-Christ, le nom sauveur » (litt. « de salut ») [1]. Cette expression formule la théorie même de la « prière de Jésus », fondée sur la conviction que le nom de Jésus a valeur salutaire [2]. Sur la même paroi, a été trouvée une autre inscription, également en peinture rouge:

ⲡⲁ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲁⲣⲓⲃⲟⲏⲑⲓⲛ ⲉⲣⲟⲛ

« Mon Seigneur Jésus, secours-nous! » [3]. Celle-ci offre une des formules les plus courantes de la « prière de Jésus », où l'invocation du « Seigneur Jésus » est accompagnée d'un appel au secours, βοήθει ou βοήθησον, « viens au secours », alternant avec ἐλέησον, « aie pitié » [4].

Ce témoignage est particnlièrement précieux, car il est le seul, à notre connaissance, que nous livre, sur la «prière de Jésus», l'épigraphie [5]; et il présente l'avantage d'avoir, comme tout témoignage épigraphique, un caractère direct et immédiat. Il rejoint et confirme ceux qui nous sont donnés, sur la pratique de la «prière

(1) Inscription n° 3, dans la publication.

(2) Voir les textes des *Vertus de Macaire* cités ci-dessous, p. 322-23, où cette expression revient fréquemment.

(3) Inscription n° 6, dans la publication.

(4) Cf. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 194-195.

(5) Certaines inscriptions de Baouît pourraient cependant être interprétées en ce sens, cf. Fouilles de J. CLÉDAT, chapelle XVIII, inscription n° VI (« Jésus-Christ, veille sur moi, moi Phib, le petit »), XIII (« Jésus-Christ, secours-moi, moi le ? »), XXI (« Jésus-Christ, Dieu, Dieu ») *Mémoires de l'IFAO*, XII, Le Caire, 1906, p. 95, 97 et 98; fouilles de J. Maspero, inscriptions n° 462 (« Jésus-Christ! »), 463 (« Jésus-Christ! Jésus-Christ! »), 464 (« Jésus-Christ! Jésus! »). Les inscriptions datées, à Baouît, sont du VIIIe siècle.

de Jésus » parmi les moines coptes, par d'autres sources, de caractère littéraire.

Les principaux se trouvent dans un recueil intitulé « Extrait des vertus de notre Père juste, le grand Abba Macaire », dont l'origine et la date sont obscures (1). C'est une compilation, où l'on retrouve certains apophtegmes de Macaire connus par les grandes collections d'Apophtegmes, des passages apparentés à la littérature pseudo-macarienne, et de nombreux textes de provenance inconnue. La date de cette compilation nous paraît se situer vraisemblablement entre le VIIIe et le Xe siècle (2). Le texte le plus remarquable se lit dans un entretien de Macaire avec l'abba Poimen (3): « Le vieillard me dit: Je sais que dans mon enfance, quand j'étais chez mon père, je remarquais que les vieilles femmes et les jeunes filles avaient quelque chose dans la bouche, de la gomme (4), qu'elles mâchaient pour que cela rendît douces, dans leur gorge, leur salive et la mauvaise odeur de leur bouche, graissât et refraîchît leur foie et tous leurs organes. Si cette chose matérielle procure une telle douceur à ceux qui la mâchent et la mastiquent, combien plus la nourriture de la vie, la fontaine du salut, la source des eaux-vives, la douceur de toutes les douceurs, Notre Seigneur Jésus-Christ, lui dont le nom précieux (5) et béni, quand ils l'entendent de notre bouche, fait s'évanouir les démons comme une fumée: ce nom béni, si nous le ruminons et le mâchons constamment, procure une révélation à l'intellect, le cocher de l'âme et du corps, chasse toutes les mauvaises pensées hors de l'âme immortelle et révèle à celle-ci les choses célestes, et surtout celui qui est dans les cieux, Notre Seigneur Jésus-Christ, le Roi

(1) Texte copte édité par E. AMÉLINEAU, *Annales du Musée Guimet*, 25, Paris, 1894, p. 118-202. L'intérêt de ces textes pour l'histoire de la « prière de Jésus » a déjà été signalé par J. GOUILLARD, *op. cit.*, p. 66-70.

(2) Le texte est conservé dans le *Vat. copt.* 64, dont l'écriture paraît être du Xe siècle. Le même manuscrit contient la *Vie de Saint Macaire* attribuée à Sérapion de Thmuis (éd. AMÉLINEAU, *ibid.*, p. 46-117) que certains indices nous invitent à placer au VIIIe siècle. Le recueil des *Vertus* ne semble pas antérieur.

(3) *Op. cit.*, p. 133-134. Nous reprenons la traduction d'Amélineau, mais en la corrigeant sur plusieurs points.

(4) Nous n'osons traduire, ce qui serait plus expressif, « du chewing-gum »!

(5) ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ, équivalent de τίμιος, appliqué au nom de Jésus dans la lettre de Nil, II, 214, citée ci-dessus, p. 310, n. 3.

des rois, le Seigneur des seigneurs, la récompense céleste de ceux qui le cherchent de tout leur cœur » (1).

Ce texte et d'autres provenant du même recueil ou appartenant à d'autres sources sensiblement de même époque (2) décrivent d'une façon remarquablement précise la « prière de Jésus ». L'inscription des Kellia ne donne pas une description aussi detaillée, mais elle formule l'essentiel, qui est la répétition constante de l'invocation « Seigneur Jésus! ».

Elle contient, en revanche, un élément tout à fait nouveau: elle rapporte une objection faite contre la « prière de Jésus » et la réponse donnée à cette objection. Elle atteste donc, non seulement que la «prière de Jésus » était pratiquée parmi les moines coptes, mais aussi qu'elle y était objet de controverse. L'objection, présentée comme une suggestion des démons, fait valoir que si l'on invoque *constamment* le Seigneur Jésus, alors on ne peut plus invoquer les autres personnes de la Sainte Trinité, le Père et le Saint Esprit. La réponse consiste à dire que la Trinité est indivi-

(1) Autres passages, *ibid.*, p. 142 (proclamer sans cesse le nom de N.S. Jésus-Christ), p. 152 (ruminer constamment, comme une brebis, le nom béni de N. S. Jésus-Christ), 153 (aucune méditation ne vaut celle du « nom sauveur et béni de N. S. Jésus-Christ, demeurant sans cesse en toi »... Etre « constant dans le nom sauveur de N. S. Jésus-Christ », **ⲡⲓⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩϫⲁⲓ**, cf. l'inscription n° 3 des Kellia, citée ci-dessus, p. 321), p. 160 (« Sois attentif à ce nom de N. S. Jésus-Christ, d'un cœur contrit, le faisant jaillir de tes lèvres et le faisant revenir à toi; ne le grave pas seulement en apparence dans ton esprit, mais sois attentif quand tu l'invoques en disant: Mon Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi! »), p. 161 (« N'est-il pas facile de dire à chaque respiration: Mon Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi; je te bénis, mon Seigneur Jésus, secours-moi », **ⲁⲣⲓⲃⲟⲏⲑⲉⲓⲛ** ... Soyons « constants dans ce nom sauveur de Notre Seigneur Jésus-Christ »), p. 163 (vieillard malade qui a une prédilection pour le « nom sauveur et béni de N. S. Jésus-Christ, et qui, « étant constant dans cette douce nourriture de vie qu'est le saint nom de N. S. Jésus-Christ », a été gratifié de la vision du Christ).

(2) Voir la *Vie des saints Maxime et Domèce*, attribuée à Abba Pschoi, éd. Amélineau, *ibid.*, p. 310: « Nous te l'avons déjà dit bien des fois, ô frère Pschoi: que tu sois assis avec nous ou que tu résides chez toi, saisis-toi du nom sauveur de N. S. Jésus-Christ de façon incessante... Désormais sois fermement attentif à toi et ne néglige pas le nom sauveur de N. S. Jésus-Christ, mais saisis-le de tout ton cœur de façon continuelle ». Dans la *Vie de Macaire* (*ibid.*, p. 93), le saint, assailli par les démons, s'écrie: **ⲡⲁ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲁⲣⲓⲃⲟⲏⲑⲉⲓⲛ ⲉⲣⲟⲓ**, « Mon Seigneur Jésus, secours-moi! ».

sible et que, quand on invoque le Fils, on invoque nécessairement, par lui et avec lui, le Père et l'Esprit.

Nous ne connaissons pas de critique faite à la « prière de Jésus » avant la grand controverse hésychaste du XIVe siècle, et les critiques qui lui furent faites alors paraissent assez différentes de celle qui est ici formulée. Barlaam reprochait surtout aux moines qui pratiquaient cette forme de prière leur « omphalopsychie », par quoi il visait la technique respiratoire qui était alors jointe à la « prière de Jésus » et qui avait pour but de « faire entrer l'esprit dans le cœur » (1); il leur reprochait aussi leur prétention à voir de façon sensible la lumière divine (2). Mais on ne voit pas qu'il les ait accusés de délaisser, par un attachement exclusif à la « prière de Jésus », la dévotion due au Père et à l'Esprit saint (3). L'inscription des Kellia nous apprend donc que, bien avant l'époque de l'hésychasme, la « prière de Jésus » était en butte à certaines critiques et nous fait connaître une objection faite contre elle, qui jusqu'à présent n'était, semble-t-il, pas attestée (4).

La réponse faite à l'objection est tout à fait conforme à la tradition de la « prière de Jésus ». Déjà pour Diadoque, l'invo-

(1) Cf. GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, Triade I, 2, question, et Triade I, 2,10 (éd. J. MEYENDORFF, Louvain, 1959, p. 70-73 et 92-95).

(2) *Ibid.*, Triade I, 3, question, MEYENDORFF, p. 102-105.

(3) Selon J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 204, Barlaam reprochait aussi à la formule traditionnelle de la « prière de Jésus » de ne pas comporter une confession de la Divinité du Christ, grief qui est tout autre que celui que rapporte l'inscription copte. La « prière de Jésus » a été aussi l'objet, au XIVe siècle, de réserves de la part d'un moine Denys, qui est peut-être à identifier avec Thékaras (cf. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 265-266, et J. LEROY, *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 452-454); mais cet auteur reproche à la « prière de Jésus » surtout d'être incomplète, puisqu'elle est seulement une prière propitiatoire, et il défend contre elle la prière de louange, qui lui paraît supérieure.

(4) M. H.-Ch. Puech nous a fait remarquer que cette objection n'est pas sans analogie avec la position d'Origène, qui critiquait ceux qui, « dans leur grande simplicité, et par manque d'examen ou d'étude, prient le Fils, soit avec le Père, soit sans le Père » (*De Oratione*, 16). Le point de vue est cependant différent: le problème soulevé par Origène est de caractère théologique (toute prière doit être adressée au Père); l'objection, elle, repose sur des considérations purement pratiques: si l'on prie de façon continuelle le Christ, il ne reste plus de temps pour prier le Père ou le Saint Esprit.

cation du nom de Jésus se confond avec l'exercice appelé μνήμη τοῦ θεοῦ, c'est-à-dire la prière qui consiste dans une attention continuelle et fervente à la présence de Dieu au fond du cœur (1); la répétition du nom de Jésus est un moyen assuré d'entretenir en soi le « souvenir de Dieu »: « L'intellect exige absolument de nous, quand nous fermons toutes ses issues par le souvenir de Dieu, une œuvre qui doive satisfaire son besoin d'activité. Il faut donc lui donner le ' Seigneur Jésus !' comme la seule occupation qui réponde entièrement à son but. Personne, en effet, est-il écrit (*I Cor.* 12,3), ne dit ' Jésus est Seigneur ', si ce n'est dans l'Esprit saint » (2). C'est la même chose que dit, un plus tard, l'auteur de la *Vie de Dosithée*: « Il gardait toujours le souvenir de Dieu, car Dorothée lui avait transmis l'usage de dire sans cesse ' Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi!' » (3). Loin d'être simplement une dévotion particulière au nom de Jésus, la « prière de Jésus » est, selon ces anciens maîtres, la forme concrète et privilégiée de la prière que le cœur doit constamment murmurer au Dieu trine et un (4).

A. GUILLAUMONT

(1) Voir spécialement les ch. 32 et 97 (éd. DES PLACES, p. 102 et 159-160), où Diadoque emploie de façon équivalente les expressions μνήμη τοῦ θεοῦ et μνήμη τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

(2) DES PLACES, *ibid.*, p. 119.

(3) Ed. REGNAULT et DE PRÉVILLE, « Sources chrétiennes » 92, p. 138-139.

(4) Peut-être peut-on rapprocher du texte de l'inscription des Kellia une glose d'Evagre sur le psaume 37,22, encore qu'il ne s'agisse pas de la « prière de Jésus », mais d'une formule analogue: « Ne m'abandonne pas, Seigneur, mon Dieu, ne t'éloigne pas de moi, applique-toi à me secourir, Dieu de mon salut: c'est là un bel exorde à la prière, car en lui est contenu la Sainte Trinité elle-même » (*PG* 12, 1368 D-1369 A, parmi les *Selecta in Psalmos* publiés sous le nom d'Origène, cité par HAUSHERR, *op. cit.*, p. 192-193). La formule « contient la Sainte Trinité » à cause de la triple invocation (il faut légèrement corriger le texte de Migne, en mettant une ponctuation entre κύριε et ὁ θεός μου).

Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions

Since the publication of H. C. Butler's *Early Churches of Syria* (Princeton, 1929), archeologists and liturgiologists have shown considerable interest in certain peculiarities in the liturgical disposition of a number of ancient churches in North Syria (¹).

(¹) A partial list of recent works dealing with this problem would include: H. C. BUTLER, *Early Churches of Syria*, Princeton, 1929, and *Syria, Publications of the Princeton University Archeological Expedition to Syria in 1904-5 and 1909*, Division II, Section B, Leyden, 1920; R. COQUIN, *Le "bîma" des Églises syriennes, L'Orient Syrien*, 10, 1965, 443-447; J. DAUVILLIER, *L'ambon ou bêmâ dans les textes de l'Église chaldéenne et de l'Église syrienne au moyen âge, Cahiers Archéologiques*, 6, 1952 ,11-30; J. M. FIEY, *Mossoul Chrétienne*, Beyrouth, n.d. (FIEY refers to many Arabic sources which we have been unable to consult); GRABAR, *Les ambons syriens et la fonction liturgique de la nef dans les églises antiques, Cah. Arch.*, 1, 1945, 129-233; E. R. HAMBYE, *Les chrétiens syro-malabares et le "bîma", L'Or. Syr.*, 12, 1967, 83-107, and *Les traces liturgiques de l'usage du "bêma" dans la liturgie de l'Église chaldéo-malabare, Mélanges de l'Université de S. Joseph* (Beyrouth), 39, 1963, 199-207; D. HICKLEY, *The Ambo in Early Liturgical Planning — A Study with Special Reference to the Syrian Bema, Heythrop Journal*, 7, 1966, 407-427; P. HINDO, *Disciplina antiochena antica, Siri*, tom. iv: *Lieux et temps sacrés*, etc. (*Fonti Codif. canon. orient.* ser. II, fasc. 28) Rome, 1943, especially the chapter by P. MARX, *Les églises paléochrétiennes de la Syrie*, pp. 13-58; V. JANERAS, *Vestiges du bîma syrien dans les traditions liturgiques autres que syriennes, l'Or. Syr.*, 8, 1963, 121-129; J. JARRY, *L'ambon dans la liturgie primitive de l'Église, Syria*, 40, 1963, 147-162; J. LASSUS, *Antioch on the Orontes. The Excavations 1933-1936*, Princeton, 1939; *La liturgie dans les basiliques syriennes, Studi bizantini e neoellenici*, 8, 1953, 418-428; *Liturgies nestoriennes médiévales et églises syriennes antiques, Révue de l'Histoire des Religions*, 137, 1950, 236-252; *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris, 1947; *Syrie, DACL* XV², col. 1855-1942; LASSUS and G. TCHALENKO, *Ambons syriens, Cah. Arch.* 5, 1951, 75-122; T. MATHEWS, *P. Bouyer on Sacred Space: a Re-appraisal, Downside Review*, 82, 1964,

L. Bouyer even goes so far as to claim that what is now generally accepted as the " Syrian arrangement " was formerly that of the Byzantine rite as well (1). Because of the importance of this question for the history of worship, it might be profitable to review the archeological and liturgical evidence.

The most common solution to the problem of church arrangement in both East and West was to place the seats for the clergy in an apse at one end — usually the east — of the church. Before the clergy, at the beginning of the nave (or in the transept, or in the apse itself, depending on the architecture of the church) stood the altar. Beyond, further into the nave, stood the ambon or ambons for the psalmody and readings. The congregation occupied, it seems, not so much the central nave as today, but the side naves, thus leaving the center of the church free for processions and other comings and goings of the ministers demanded by the various rites (2).

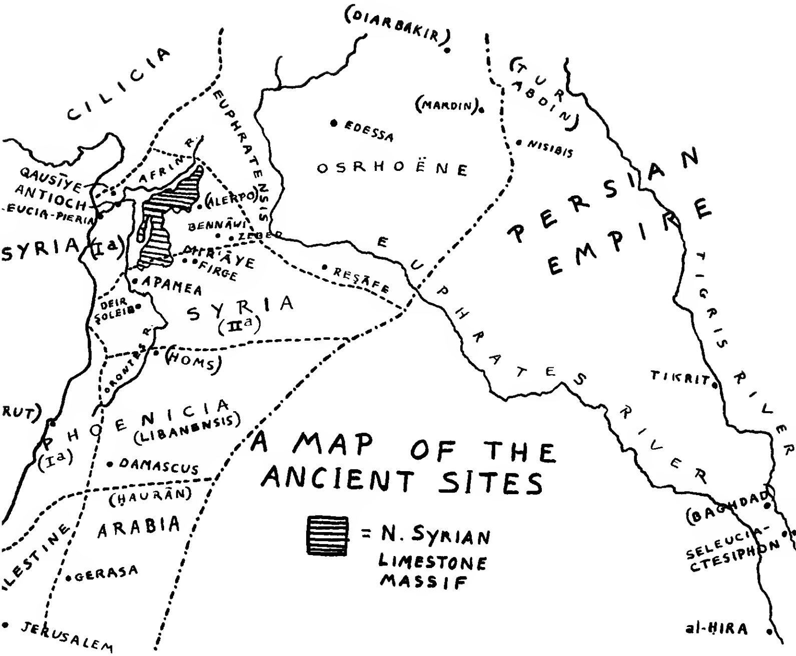
But modern archeological discoveries have shown that two areas of early Christianity followed a plan of their own: North Africa, and parts of Northern Syria and Mesopotamia. In some of the great basilicas of Roman Africa, the altar was located deep in the nave. The apse was reserved, as usual, for the clergy, and it was probably from the apse that the readings were read and the homily preached (3). In the Syrian plan, which is our

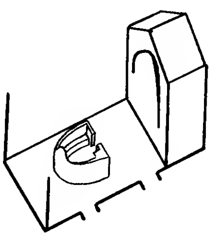
111-123; U. MONNERET DE VILLARD, *Le chiese della Mesopotamia*, Roma, 1940; R. MOUTERDE et A. POIDEBARD, *Le limes de Chalcis*, Paris, 1945; A. RAES, *La liturgie eucharistique en orient. Son cadre architectural, La Maison Dieu* 70, 1962, 49-66; A. M. SCHNEIDER, *Liturgie und Kirchenbau in Syrien, Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen*, Phil.-Hist. Klasse, no. 3, Jan. 1949, 1-68; G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord*, 3 vols., Paris, 1953-58.

(1) L. BOUYER, *Rite and Man*, London, 1963, pp. 180-181. J. MATEOS S. J., accepted this opinion in *The Evolution of the Byzantine Liturgy, John XXIII Lectures*, I, New York, 1966, p. 77.

(2) Cf. GRABAR, *Les ambons syriens.*

(3) On the African arrangement, see MONNERET DE VILLARD, *Chiese*, p. 40; GSELL, *Monuments antiques d'Algérie*, Paris, 1913; R. CAGNAT, and P. GAUCKLER, *Les monuments antiques de la Tunisie*, Paris, 1898. Some illustrations of basilicas built on this plan are given in F. VAN DE MEER and C. MOHRMANN, *Atlas of the Early Christian World*, London, 1966, pp. 354-55. The author has had the opportunity to examine some of these churches personally.





A WEST SYRIAN BEMA IN SITU:
Qirqbîze (Ğebel il A'la)

main interest here, the disposition of the church was the exact opposite.

In the beginning of our century, H. C. Butler discovered in the villages of North Syria several churches with a curious structure in the middle of the nave. What he unearthed turned out to be the remains, in some instances more or less intact, of a large walled-in, U-shaped platform. Later excavations have filled in the details of this choir-like enclosure (1). On the platform, along the interior of the wall, ran a curved sedilia much like the synthronon found along the curved wall of the apse in many ancient basilicas. Into the axis of the curved west end of the enclosure (i.e. toward the rear of the church), in the center of the synthronon where one would normally expect to find the episcopal throne, was built a stone pulpit or lectern which has been the object of considerable speculation. We shall return to it later. Access to the platform was through an opening — in some instances a chancel — in the flat or east end of the " U ", facing the sanctuary. Steps (2, 3, or 4) led from the nave to the entrance, and in some churches there was a small vestibule between the entrance and the main platform, lower than the floor of the platform itself, but above the level of the nave. In two churches, Beḥyō and Reṣāfe, the remains of a ciborium were found on the bema in front of the sedilia in much the same position as the traditional altar ciborium before the sedilia in the apse. Thus the whole structure was not unlike a low-walled, roofless apse, transported to the middle of the church and turned around to face east.

At first the archeologists interpreted these remains in various ways, some of them imaginative, most of them wrong. At present, since the more recent studies of Lassus and Tchalenko and a closer analysis of the liturgical evidence, all scholars agree in identifying this exedra with the bema of which various liturgical texts and commentaries of both Syrian traditions, especially the Eastern, speak (2). This conclusion is correct. The structure is

(1) For the works of BUTLER, see note 1, p. 326. The most detailed study of the N.-Syrian bema, with illustrations, dimensions, etc. is LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*. See also the excellent illustrations in TCHALENKO, *Villages*, vol. 2, Pl. IX-XIII, CIII-CXIII.

(2) This identification was proposed by J.-B. CHABOT. *L'Architecture gréco-syrienne*, *Journal des Savants*, 1914, pp. 436-442, and has been accepted by LASSUS, *Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 242, SCHNEIDER,

clearly a bema. But this is the beginning, not the end, of the problem. And in attempting to explain how this bema was used in the liturgy, and to what extent such an exedra was common in the West-Syrian tradition, one must not draw conclusions that are too general, or that go beyond an accurate reading of the liturgical and archeological evidence.

We are not convinced that one is always safe in interpreting West-Syrian archeological remains in the light of Nestorian liturgical commentaries (1). Nor can one infer that whenever West-Syrian sources refer to a bema, they mean an exedra similar in shape and function to the East-Syrian bema. For more than one Syrian text uses " bema " to refer to an ambon of the Byzantine type, and almost all West-Syrian literary sources could, as we shall see, be read in this way.

The East-Syrian Bema.

Let us examine first the Nestorian tradition, where the evidence is less confusing. There are only two sites in Mesopotamia, Ctesiphon and al–Ḥira, where the remains of early Nestorian churches have been uncovered. And only two of them, both in al–Ḥira, contain the remains of a bema. These bemas have not yet been carefully excavated and studied. But the one in the church of tell XI seems to have been a walled platform set between four of the columns of the central nave, the walls of the bema going from column to column. The west wall is straight and extends beyond the columns into the side naves to form the wall that divides the church into sections for the men and the women. The north and south walls bulge outward, and there were benches built along the inside of these walls. The east wall is straight, pierced by an opening, and two steps lead up from the floor of the nave to this entrance (2).

Liturgie u. Kirchenbau, p. 53, etc. For earlier interpretations, see LASSUS, *Sanctuaires*, p. 208.

(1) We believe that LASSUS and HICKLEY sometimes push this parallelism too far. Cf. *Liturgies nestoriennes médiévales* p. 242; *Ambo*, p. 416.

(2) MONNERET DE VILLARD, *Chiese*, p. 39 and fig. 31-32; FIEY, *Mossoul chrétienne*, p. 76. The Cathedral of Kōkē in Ctesiphon also

The archeological evidence is thus quite slim, but not negative. And the liturgical evidence for the existence and precise liturgical use of the bema in the Nestorian tradition is strong enough to be conclusive (1).

The oldest reference to the bema, from the Synod of Seleucia-Ctesiphon (410), states that " On Sunday, in the presence of the bishop, the archdeacon will proclaim the kārōzūṯā [= proclamation, litany] in the bema of the kārōzūṯā of the deacons, and he will read the gospel " (2). The bishop is seated on his throne, the location of which is not indicated. The " apostle " is also read on the bema (3).

Earlier Chaldean documents are silent on the subject of the bema, but the Synod of 410 does not speak of it as if it were an innovation. There is no indication that this bema was any more than an ambon from which the litanies and lessons were chanted, and nothing is said about its location in the church. But there is also no evidence to indicate that the East Syrians ever used an arrangement of the Byzantine type (ambon in the nave, throne and synthronon in the apse). And all later evidence points to the

had a bema. According to W. Macomber, S. J. of Al-Hikma University, Baghdad, MS Seert 58 (Chaldean funeral rites) shows that this bema had 5 steps. On Kōḵē, cf. also FIEY, *Topographie chrétienne de Mahozé*, *l'Or. Syrien*, 12, 1967, 399-400; 403-406.

(1) In addition to the major sources discussed below, we have also consulted: *The Liturgical Homilies of Narsai* († 502), J. A. ROBINSON, ed., *Texts and Studies* VIII, 1, 1916. Homily 17 A (pp. 4-5) speaks of the procession into the sanctuary, hence from the bema, before the creed; 'Abdīšō († 986), *Ordo Judiciorum Ecclesiasticorum*, tract. VI, iii (ed. J.-M. VOSTÉ, *Fonti Codif. Canon. Orient.* ser. II, fasc. 15, Roma, 1940, p. 113), which merely mentions the bema, with Golgotha, in the center of the church; *The Historia Monastica of Thomas of Marga* (9th cent.) in E. A. W. BUDGE, *The Book of Governors*, London, 1893, vol. 1, p. 306, vol. 2, p. 543 (translation) which gives a full description of the church, though BUDGE misinterprets it (cf. SCHNEIDER, *Liturgie u. Kirchenbau*, p. 53 n. 41). The *Historia Monastica* calls the šqāqōnā " šbīlā ". W. C. VAN UNNIK, *Nestorian Questions on the Administration of the Eucharist by Isho 'Yahb IV* (c. 1010), Haarlem, 1937, p. 180, also refers to the bema and the Golgotha altar. For a study of the bema and the liturgy, see also the article of DAUVILLIER above, note 1, p. 326.

(2) J.-B. CHABOT, *Syndicon Orientale*, Paris, 1902, p. 28 [267]. For other minor references to the bema in Nestorian canonical literature, cf. the index in CHABOT.

(3) *Ibid.*, p. 28 [268].

bema as that large construction with throne, sedilia, altar and pulpits, located in the center of the nave, which later commentators have described.

This traditional Nestorian bema is often referred to by the commentators Gabriel Qatraya (c. 615) (1) and Abraham bar Lipeh (7th c.), and is described fully in the later *Anonymi Auctoris Expositio* (9th c.) attributed to George of Arbela (2), the last Nestorian commentary to speak of the bema as still in use. According to the author of the *Expositio*, who claims to be following the liturgical prescriptions of Katholikoi Išoʿyahb III († c. 660) and Timothy I († 823), the typical Nestorian church was disposed as follows (3). The building was oriented, and was entered through two doors in the south wall, the door of the temple and the door of the women (I, 112-113 [90], 116 [93], II, 79-80 [73]). The nave was divided by a low wall (4) into two sections, one to the east for the men, the back end of the church for the women. The door of the temple, the main entrance of the building, led into the area reserved for the men; the other door was used by the women to enter their more humble preserve in the house of God of those times.

(1) The commentary of *Qatraya*, a teacher at the theological school of Seleucia, has never been published. It is being edited at present by S. H. Jammo with the collaboration of J. Mateos, Cf. JAMMO, *Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne, Orientalia Christiana Periodica*, 32, 1966, 39-52; *L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Qatraya, L'Or. Syr.*, 12, 1967, 187-210. We are following the opinion of Jammo for the dates of these commentaries.

(2) R. H. CONNOLLY, ed., *Anonymi Auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta, accedit Abrahae Bar Lipae Interpretatio Officiorum, CSCO* 64, Paris-Leipzig, 1911-1915. For convenience, we shall refer to the 2 vols. (91-92) as I-II, and references to the *versio* will be enclosed in brackets.

(3) The description of the church is found in I, 112-116 [90-93]. The author himself admits that not all churches are as he describes; he is giving an ideal schema (I, 113 [90]).

(4) The commentary does not speak of a wall, but refers to the 2 parts of the nave as clearly separated. The church of tell XI, al-Ḥira, had a wall (cf. MONNERET DE VILLARD, *Chiese*, p. 39 and fig. 31), and ʿAḆDĪŠŌ (ed. Vosté, p. 113) says that the bema is in the middle of the church " so that there might be a separation between the men and women ". This fits very well the bema of tell XI, which is built right into the wall that divides the nave.

The east end of the church was walled in and divided into three chambers: in the center, the apse or sanctuary; to the north the diaconicon or sacristy; to the south the baptistry (1). Lesser doors connected the sacristy and baptistry to the nave, and the sacristy to the apse. The sanctuary was raised above the level of the nave, and was entered through a great central door and to one side, it would seem, another lesser door (2). Before the sanctuary doors a platform, the qesṭrōmā, extended out into the nave. From the center of this platform, before the central door, a narrow pathway, the bēt–šqāqōnā, extended down the center of the nave to connect the qesṭrōmā to the bema.

There is some confusion as to exactly what this pathway was. From the text of the commentary (I, 114-115 [91]) it seems that it extended from the bema right up to the apse. But if the bema was usually built as in al–Ḥira (3), with its back to the wall between the men's nave and the gynecaeum, the šqāqōnā would divide the eastern part of the nave in two and cut off access to the north aisle. On the basis of archeological evidence (4), and because it is common sense not to cut off the north aisle of the nave, Fiey limits the šqāqōnā to a narrow, elevated walk leading only part of the distance to the bema, thus permitting passage in front of the bema into the north aisle (5). But perhaps another solution is possible. There is nothing in the text to indicate that the pathway is elevated above the floor of the nave. And the rather cryptic reference to three doors in the pathway, one

(1) We use the term " apse " without implying that it was rounded or projected beyond the east wall of the building. The location of baptistry and diaconicon is not too clear, but from the description of the liturgy it is obvious that the diaconicon could be entered from the sanctuary. We have rejected CONNOLLY's plan (I, 196) in favor of FIEY's (*Mossoul*, pp. 72, 80-81 and Pl. II). See also I, 113 [90], II, 16 [17], 35 [35].

(2) CONNOLLY (I, 196) does not include this door in his plan. FIEY does (*Mossoul*, p. 80 and Pl. II), though with some hesitation, because it is not found in any existing church. The text of the commentary seems to require this door (II, 9-10 [12], 12-17 [14-17]). See also LASSUS, *Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 240, n. 1.

(3) Cf. note 4 on preceding page.

(4) The churches of al–Ḥira have only an extended step jutting out from the qestrōmā. See MONNERET DE VILLARD, *Chiese*, fig. 31-32.

(5) FIEY, *Mossoul*, pp. 75-76.

for the apse, one for the bema, and one in the middle (I, 115 [92]), could be interpreted as meaning that the pathway was bordered by a low wall open at each end to permit access to bema and sanctuary, and broken in the center to permit access across it to the northern part of the nave (1). The step leading off the qeṣtrōmā into the passage could be longer or shorter depending on the whim of the architect. At any rate it seems out of the question, as Fiey points out, that the nave was divided as in Connolly's reconstruction (I, 196), forcing men to enter by their door, then pass behind the bema through the women's section in order to reach the north aisle. Also, the pathway of the *Expositio* with its three doors may be an elaboration for large cathedral churches, and in smaller churches the šqāqōnā may have been no more than the space between the steps leading up to the qeṣtrōmā and those of the bema. It is fruitless to seek an exact correspondence between an idealized liturgical commentary and the archeological remains. The general disposition of the church is clear. Whether this or that church had a greater or smaller bema, a longer or shorter šqāqōnā with or without walls, is merely an indication of the inevitable variation within a general liturgical format.

According to the *Expositio*, the bema itself stood in the middle of the church (I, 114 [91]), and was a relatively large, elevated platform facing the sanctuary (2). It contained the bishop's throne — of its location the commentary says only that it faced east —, in the center an altar called " Golgotha " for the gospel and

(1) Ibn Ğarīr of Tikrit (cf. *infra*, p. 353) refers to the walls of the šqāqōnā, each one pierced by an opening. If there were no walls, then the 3 doors would be the entrances to the bema, qeṣtrōmā chancel, and sanctuary, and there would be no problem about free access to the north side of the nave. Cf. Lassus, *Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 240. Perhaps the walls were a peculiarity of the tradition of Tikrit.

(2) There is no evidence that it was U-shaped like the N.-Syrian bema. Its size can be judged from the number of ministers it could hold; that it was elevated is seen in the frequent references to the ministers ascending to it (see the description of the liturgy below, (pp. 335-336). The *Expositio* (II, 16-17 [18]) says there were 2 sets of stairs for the readers. These stairs are found only on the bema of St. Sergius in Reṣāfe, which Coquin mistakenly refers to as a Nestorian church (*Le " bîma "*, p. 450). Fiey (*Mossoul*, p. 77) considers these stairs a fancy of the author of the *Expositio*. Cf. also Lassus, *Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 243)

cross, and " to the right and left " (I, 114 [91]) two elevated pulpits of equal height for the readings of the Old and New Testament (1). The commentary does not explicitly mention seats for the priests, but there are so many references to the priests sitting on the bema with the bishop that it is difficult to see why Fiey considers the benches on the bema in the church of tell XI in al–Ḥira a " *particularité* " and does not include them in his plan (2). It would be difficult to find an example of liturgical and archeological evidence coinciding more exactly. The texts do not speak of the Chaldean bema as being walled-in, but do refer to a " door " in the bema (II, 15 [16-17], 18 [19], 35 [35]), and the church of tell XI apparently had a wall on the bema (3).

The Use of the Bema in the East-Syrian Liturgy.

The Nestorian commentators have also provided us with a description of the liturgy sufficiently detailed to give a reasonably complete picture of the use of the bema in the Chaldean rite. Since this ceremonial has been rather fully and accurately described in previous studies (4), we will content ourselves with a very brief summary of the use of the bema in the eucharistic liturgy.

(1) The exact location of the pulpits is not clear. CONNOLLY (I, 196) puts them at the NW and SW corners of the bema. FIEY (Pl. II) puts them to the NE and SE, which seems preferable. As LASSUS has pointed out, this is where the shelves for the books are located in N.-Syrian bemas (*Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 245). The pulpits were elevated above the level of the bema platform, for the priest came down to put the gospel on Golgotha after the reading. (II, 27 [27-28]).

(2) FIEY, *Mossoul*, p. 76. For the bema of al–Ḥira, see p. 330, above. For the priests sitting on the bema, cf. *Expositio* II, 10 [12], 14-15 [16], 32 [33], 82 [75]; BAR LIPEH, *Interpretatio*, II, 172 [158], 175 [161], and QATRAYA.

(3) The wall is part of the structure of the bema itself, not extraneous to it and surrounding it as in CONNOLLY (I, 196). LASSUS, *Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 246, also rejects CONNOLLY's wall.

(4) For a description of the use of the bema in the eucharistic liturgy, cf. *Expositio*, II, 7 [10]-40 [39]; *Interpretatio*, II, 171 [157] ff. This material has been summarized in DAUVILLIER, *L'ambon ou bêmâ*. In QATRAYA's commentary the use of the bema is basically the same as in the *Expositio*, except that there is no mention of a deacon returning to the bema for the anaphora, nor of anyone receiving communion there.

It is evident from the layout of the Chaldean church — nave divided into two sections and obstructed in the middle by a large bema — that a processional introit through a door in the west wall and down the center of the nave to the sanctuary is out of the question in the East-Syrian tradition. And in fact, as we have seen, there was usually no entrance at all in the west wall (1). Nor does it appear that the clergy ordinarily made any processional entrance into the church. The description of the eucharistic liturgy begins with the clergy already in the sanctuary, and the introit procession does not go from nave to sanctuary, but the reverse, from the sanctuary to the bema in the nave (II, 7 [10] ff.). From this introit up until the rite of *accessus ad altarem* after the gifts have been placed on the altar — i.e. during the entire liturgy of the Word— the concelebrants remain on the bema, where the readings, chants, litanies, lavabo, etc. take place.

When the gifts have been arranged on the altar, the bishop and priests descend from the bema and enter the sanctuary, where the rest of the liturgy is celebrated. But the deacons come out of the sanctuary to proclaim the diptychs, etc., and one of the two officiating deacons returns to the bema to direct the people during the anaphora, re-entering the sanctuary only at communion (II, 54-56 [52-53], 60 [56], 62 [58], 69-70 [64], 77 [71] ff.). At communion time the "vigilers" mount the bema to chant the communion antiphon, which is called even today the ʿōnītā d-bēm (lit. "response of the bema") (II, 85 [77-78]). The *Expositio* also states that in some places the priest brings communion to the clergy — it doesn't specify whom — remaining on the bema. This was prescribed by Išoʿyahb III, but the author states that it is not done everywhere (II, 88 [80]).

(1) Cf. FIEY, *Mossoul*, pp. 71-72. MONNERET DE VILLARD (*Chiese*, pp. 14 ff, 45, 48, 66) considers the placing of courtyard and doors along a lateral wall a Mesopotamian style resulting from Babylonian influence. LEROUX also appeals to the precedent of the Babylonian temple (*Les églises syriennes à portes laterales, Mélanges Holleaux*, Paris, 1913, p. 129). In some churches (now Jacobite) in the Tur Abdin, sanctuary and doors are along opposite lateral walls — i.e. the whole building is laterally oriented with its greatest axis N-S. This style is called "monastic" by POGNON, BELL, and others, a designation rejected by FIEY (pp. 90-92), who considers the lateral style Nestorian even though these churches are now in Jacobite hands. Cf. also note 2, below, p. 341.

From this brief study it is clear what an important place the bema had in the liturgy of the Nestorian church. When did the bema fall into disuse? Perhaps in the 14th century, after the Mongol invasion, when the Nestorian Katholikos took refuge in the mountains of Kurdistan, and the center of gravity of the nation shifted from the great cities of Mesopotamia to the small villages of the north, where the churches were too small or too poor to have a bema (1). The 9th century *Expositio* is the last Nestorian commentary we have, but the rite of " adoration of the bema " in the eucharistic liturgy first appears in liturgical MSS of the 16th century, which would seem to indicate that the bema was still in use in some churches at that time (2). The disposition of the church of Ṭāhra in Mosul represents perhaps a transitional stage in the decline of the bema. When the church was rearranged in the 18th century, the bema pulpits were removed to a platform built into the west end of the church; there is no Golgotha (3). In modern Chaldean churches, the pulpits are located on the qesṭrōmā.

The West-Syrian Tradition.

It is when we turn to the West-Syrian tradition that certain problems appear. There is no doubt whatever that the Syrian liturgical tradition made use of an object that the sources refer to as " bēm, bēmā " or " ambōn, ambōnā " (4). Was this piece of liturgical furniture the same as the Nestorian bema? Let us review the facts.

(1) DAUVILLIER, *L'Ambon ou bêmâ*, pp. 25-26.

(2) We have this information from W. F. Macomber, S. J. who has studied numerous Nestorian liturgical MSS in Europe and the Middle East. These MSS refer to the bema as if still in use right up until the 19th century.

(3) FIEY, *Mossoul*, p. 78.

(4) On terminology see DAUVILLIER, *L'ambon ou bêmâ*, p. 11; COQUIN, *Le " bîma "*, pp. 444 ff. COQUIN (p. 445) affirms incorrectly that the Syrians never call the bema " ambon ". But ambōn, ambōnā are both found in the Syriac sources. Cf. the references in R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, col. 224; J. P. MARGOLIOUTH, *Supplement to the Thesaurus Syriacus*, Oxford, 1927, p. 21. HICKLEY (*Ambon*, p. 410) follows COQUIN in this error.

The Archeological Evidence.

Unlike the Nestorian tradition, the Syrian presents us with an abundance of archeological evidence that has been thoroughly studied and described, especially, with respect to the bema, by Lassus and Tchalenko (1). But it should first be noted that one simply cannot speak of *a* West-Syrian tradition with respect to the liturgical disposition of the church. Varying traditions are found in four regions: I – North and Northeast Syria, II – South Syria and beyond, III – Osrhoëne and beyond (parts of Northern Mesopotamia, the Tur Abdin, etc.), IV – the Maphrianate of Tikrit.

Region I (2) comprises Antiochia or the coastal area around Antioch; the limestone massif (Ǧebel il A'la, Ǧebel Barīša, Ǧebel Sim'ān, Ǧebel Rīḥa) bordered on the west by the Orontes north of Apamea, the 'Afrīn river on the north, and the Homs-Aleppo railway on the east; two sites to the northeast of Hama (Mir'āye and Firge); Bennāwi in the Ǧebel Ḥāss; Zebed in the Ǧebel Sbeit; and Reṣāfe in Euphratensis. With the exception of Reṣāfe, Mir'āye, and Firge, all these sites are within the ancient province of Syria Prima. Within this region, 32 bemas have been identified (3). Hence the archeologists have discovered strong evidence for the use of a bema in North Syria, i.e. in Antiochia Chalcidica and in the interior plateau to the west of the Euphrates river. But the heaviest concentration of these sites — 25 of them — are in

(1) Cf. especially LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*; TCHALENKO, *Villages*.

(2) See map. For other maps of these regions and the archeological sites, in addition to the works cited in the previous note, see VAN DER MEER-MOHRMANN, *Atlas*, maps 15 a-b; LASSUS, *Sanctuaires*; HINDO, *Fonti Codif. Canon. Or.* ser. II, fasc. 28. In the last 2 works, the maps are at the end of the volume. For a history of the shifting borders in this whole region, see E. HONIGMANN, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363-1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen* (tome III of A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*) Brussel, 1935; *Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum, Zeitschr. des Deutschen Palästina Vereins*, 1923-24; R. DUSSAUD, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927.

(3) LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, pp. 94-95, has a complete list of these bemas. Two more have been tentatively identified (*ibid.*, p. 94 n. 2).

the limestone massif between the Homs-Aleppo railroad and the Orontes.

Geographically, Region I is but a small portion of the area formerly under the jurisdiction of the Patriarch of Antioch and, later, of the Jacobite Church (1). And it is within this small area alone that any trace of a structure similar to the Nestorian bema has been found. In this region the evidence is clear. But even here a rather large number of churches have been uncovered; in only 32 of them — or perhaps 31, if we exclude Qausīye — was there a bema, and there are some churches in this region that seem never to have had one (2).

However, it is probable that many churches here had a wooden bema that has quite understandably disappeared without a trace. Tchalenko has discovered in the pavement-mosaic of a 4th century church in Rayān (Ğebel Zāwiye) the floor-plan of a bema on which moveable chairs and lecterns were undoubtedly placed during the liturgy (3). And in at least two churches, Mirʿāye and the church of North Berīš, the bema consists of a very low stone wall with holes along its top surface in which apparently a wooden superstructure was fixed (4).

(1) For a complete list, with historical notes, of all sees of the West-Syrian Church, cf. P. Hindo, *Juridiction territoriale du Patriarche de Antioche*, and *Éparchies du Maphrianat* (Appendices I-II in *Disciplina antiochena antica, Siri, III, Fonti codif. canon. or.*, ser. II, fasc. 26, Roma, 1951); Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au vie siècle* (*CSCO* 127, subs. 2) Louvain, 1951.

(2) The archeologists give varying lists of the Syrian churches. Marx (*Les églises paléochrétiennes*, in Hindo *Fonti*, ser. II, fasc. 28, pp. 13-58) has enumerated 256, some of which are known only from literary sources. Of these, 176 are in our Region I. Cf. Lassus-Tchalenko, *Ambons syriens*, pp. 76 ff, for some of the churches which apparently never had a bema. Hickley (*Ambon*, p. 413) says that the possibility of wooden bemas makes it impossible to judge the geographical boundaries of the area in which the bema was used. But it is precisely in the South, where *no* bemas have been found, that bemas would have been made of stone. Wood was more abundant in the North. Only there was it used in roofing churches. In the South, stone was used even for that.

(3) Tchalenko, *Villages*, III, p. 37; I, p. 334.

(4) Butler, *Syria* (Div. II, sect. B), p. 69; Lassus, *Sanctuaires*, pp. 210-211; Lassus-Tchalenko, *Ambons syriens*, p. 116.

Two sites in Antiochia, Qausīye and Seleucia-Pieria, are included by Lassus and Tchalenko in their list of 32 bema churches. But it seems that the exedra in the center of the cruciform martyrion of Qausīye was the *confessio* containing the martyr's relics and perhaps a eucharistic altar as well. At least there is no sanctuary in the east end of this church which could have held the altar (1).

But in all the other sites in Region I (we shall reserve Reṣāfe, Fafertīn and Seleucia for special comment later) where the ruins are relatively complete, the same type of bema appears, and we have no reason to believe that the bemas in the few sites where the ruins are less complete would show any significant differences. The bemas uncovered in this area are all U-shaped, raised enclosures of the type already described (2). No šqāqōnā or pathway connects the bema to the sanctuary platform. In the middle of the bemas of Beḥyō and Reṣāfe the remains of a ciborium have been found, even though the Jacobite commentator Yaḥya ibn Ǧarīr (c. 1083) explicitly refers to the ciborium as a distinguishing feature of the Nestorian bema (3).

No traces of a Golgotha altar have been found, although Ibn Ǧarīr calls the place of the bema " Golgotha ", figure of the place where Christ was crucified and where the head of Adam was buried (4). Were there an altar under the ciborium in Beḥyō, it would have to be moveable, since one must pass under the ciborium to reach the pulpit and synthronon. (5).

(1) LASSUS, *Sanctuaires*, pp. 125 ff; *Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 250, n. 2; TCHALENKO, *Villages*, I, p. 257; MARX. *Les églises paléochrétiennes*, p. 53; RICHARD KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*, (Baltimore, 1965), pp. 51-52.

(2) Cf. p. 329 above.

(3) See below, pp. 353-354. ǦARĪR also mentions a šqāqōnā in the church arrangement of Tikrit, and LASSUS believes that traces of this pathway will be found in N. Syria when the churches there have been adequately studied (*Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 249). In the same article (p. 243), L. refers to Reṣāfe and Kalōta, not Beḥyō, as the 2 churches with a bema ciborium, but this is an error (Cf. LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, p. 81). HICKLEY (*Ambon*, p. 415) notes that the bema of Beḥyō has stone nibs at the east end which could have been anchorings for wooden pathway walls.

(4) See pp. 353-354.

(5) LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, p. 81. We believe LASSUS is wrong in placing a Golgotha altar on the W.-Syrian bema (*Liturgies*

The size of these bemas bears but little proportional relationship to the size of the church. In some smaller churches it is relatively huge in comparison with the size of the building, and it aways occupies a large portion of the nave. It is located in the center of the main nave, often closer to the back or west wall of the church than to the sanctuary, its east end coinciding with the central axis of the nave (1).

Finally, these bemas differ from the Nestorian bema in the following details:

1) there is a synthronon but usually no episcopal throne
2) there is a pulpit in the axis of the west end
3) the west end is always curved
4) there is no Golgotha altar
5) there is generally no ciborium
6) there is no šqāqōnā (?)
7) they are always enclosed by a wall (not, however, to be excluded in the Nestorian tradition).

As for the other aspects of the arrangement of these churches, the following points should be noted. Because of the size and location of the bema, it is easy to understand why many Syrian churches, like the Nestorian, have no west entrance. Even where there is a west door in North-Syrian churches, it is usually not the principal entrance. Rather, as among the Nestorians, the principal doors are in the south wall: the women's door to the southwest; the main entrance, for the men, to the southeast (2).

---

nestoriennes médiévales, p. 243). In LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens* (p. 87), it is suggested that the gospel was read under the ciborium. We believe this to be the proper interpretation of the ciboria that have been discovered; it also agrees with the description of ǦARĪR (cf. below, pp. 353-354).

(1) *Ibid.*, pp. 80-83, and 96 ff, where plans, photographs, and dimensions of the churches in the Ǧebel il Aʿla are given. The width of the bema varies from about 3 m 50-6 m, depending on the width of the nave, and its length is 4-6m. But the one in Brād is 8m long, that in Reṣāfe 16 m. The bema walls are about 1 m 40 high, sometimes surmounted by a balustrade.

(2) On the whole question of doors, see LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, p. 82; LASSUS, *Sanctuaires*, pp. 187 ff; and p. 336 above. SCHNEIDER (*Liturgie u. Kirchenbau*, p. 67) attributes the placing of the

With respect to the place of the laity in the church, the location and dimensions of the bema present some problems. For in two churches (Kalōta and Fafertīn) the whole of the central nave in front of the bema seems to have been closed to the people, who would thus have been relegated to the part of the nave beside and behind the bema (1). But this was surely not true in single-nave churches, where the space beside and behind the bema is sometimes very small (2).

Most of the churches of North Syria have the usual pastophoria (3). The central sanctuary chamber is rectangular, or if apsidal, there is a gradual evolution during the 4-7th centuries from a very shallow niche to an extended semi-circle (4). Very few altars have been uncovered in these churches. Two that have been found were deep in the apse — not attached to the east wall, but so close to it (1 m 85 in Brad; 0 m 80 in Ḫarāb Šams)

---

entrance on the south side to climatic conditions. This may be true for Serǧilla, the town on which he bases his argument, and for other towns in the same region. But in fact there is a great variety in the location of the doors in Syrian churches (on the south, south and west, or on all 3 sides). But the south side is favored in N. Syria, especially in the Ǧebel Barīša where Serǧilla is located (Cf. LASSUS, *Sanctuaires*, p. 189). We do not know of any church yet uncovered which had doors only on the south side, and which did not also have a bema. In the ancient Syrian literary sources, the *Testamentum Domini* (p. 23) mentions 3 doors, and the *Didascalia arabica* (35, 1, FUNK II, p. 124) locates these doors on the S, W and N sides.

(1) LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, p. 83.

(2) Cf. LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, p. 83. In Qirqbīze the bema is 3 m 10 from the W. wall, 1 m 50 from the side wall; in Kfeir, 3 m 70 and 1 m 65. But in spite of this, we do not agree with TCHALENKO (*Villages*, I, p. 328 n. 4) that the laity also sat on the bema. The whole of tradition is against this. See for example the Syriac penitential canon which expressly forbids the laity to mount the ambon (DENZINGER, *Ritus Orientalium*, Graz, 1961, I, p. 485, canon 72).

(3) But in N. Syria the 2 pastophoria did not remain prothesis and diaconicon as in the Byzantine tradition. One chamber became a martyr's chapel. Cf. LASSUS, *Sanctuaires*, pp. 195 ff; TCHALENKO, *Villages*, I, p. 334 n. 3. SCHNEIDER (*Liturgie u. Kirchenbau*, pp. 57 ff, 64 ff) gives a different explanation of the change that came about in the design of one of the pastophoria. See also Γ. Σωτηρίου, Ἡ Πρόθεσις καὶ τὸ Διακονικὸν ἐν τῇ Ἀρχαίᾳ Ἐκκλησίᾳ, Θεολογία (Athens), Series II, vol. 1, 1940, 76-100.

(4) LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, p. 83.

that it is clear that the celebrant faced east, and that the clergy did not sit behind the altar on a synthronon (1). In fact a throne or synthronon in the apse is very rarely found in North Syria (2).

Where, then, was the episcopal throne? This presents a problem, for in none of the churches with a bema except Reṣāfe was there a throne in the apse, and on the bema we find a pulpit where one would expect to find a throne — that is, if we presume for the moment that in the West-Syrian liturgy the bishop sat on the bema. Because of the supposed parallelism between Syrian churches and Nestorian liturgy, the bema pulpit was at first interpreted as an episcopal throne (3). But the shape of the pulpit makes this impossible unless the episcopal physique has evolved considerably in the past 1500 years (4).

What has apparently never been taken into account in all the discussion of this pulpit is that, in fact, there was no bishop. No church with this arrangement (pulpit and synthronon on the bema, no synthronon in the apse) has yet been found in any town where there was an episcopal see (5). But this does not solve the problem, for the oldest Syrian church, Fafertīn (372), had a bema

(1) *Ibid.*,. p. 84; LASSUS, *Sanctuaires*, p. 199; *Syrie* (*DACL*) col. 1880. In Zerzīta the altar is against the east wall.

(2) LASSUS, *Sanctuaires*, pp. 198-202; LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, pp. 84-85. BUTLER (*Early Churches*, p. 212) claimed to have discovered evidence of a synthronon in some N.-Syrian churches without specifying where. There was one in Qal'at Sim'ān and Reṣāfe (at least a throne in the latter); MARX claims there was one in Qaṣr el Banāt (420), and MATTERN found the ruins of a throne in the sanctuary at Bāqirḥā in Ǧebel Barīša. Cf. MARX, *Églises paléochrétiennes*, p. 44; J. MATTERN, *A travers les villes mortes de Haute Syrie*, *Mélanges de l'Univ. de S. Joseph*, 17, 1933, p. 62.

(3) Cf. MOUTERDE, *Atti del III congresso internazionale d'archeologia cristiana*, Roma, 1934, p. 469; LASSUS, *Sanctuaires*, p. 214. But it is now generally recognized that the object is a pulpit, not a throne. Cf. LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, p. 87; LASSUS, *La liturgie dans les basiliques syriennes*, p. 421; *Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 244.

(4) This seems obvious from the shape and design of the pulpit. See the illustrations in CHABOT, *Inscriptions syriaques de Bennaouï*, *Syria*, 10, 1929, pp. 252-253; LASSUS, *Sanctuaires*, Pl. XL; LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, pp. 96 ff. This pulpit has been found in Bennāwi, Qirkbīze and Beḥyō, and there was probably one in other sites that have not yet been thoroughly studied or where the ruins are such that one can not reconstruct the bema completely.

(5) Cf. the lists of sees cited above in n. 1, p. 339.

that in this point fits the Chaldean plan. We have been unable to find an adequate study of this exedra, but according to a very brief description by Lassus (1) it was square-shaped, with benches on the north and south sides. Across the east end there was a chancel surmounted by small columns and an architrave. And jutting out slightly from the center of the straight west end was a semi-circular throne instead of the more usual pulpit. Do we have here, at last, an episcopal throne? A Syriac inscription found on the ruins of a bema in Zebed (5th century), " Ada Raboula made this throne [ṭrōnōs] " (2), indicates that the bema was considered the place of some kind of throne. Nevertheless, neither Fafertīn nor Zebed was an episcopal see. Only two towns in Region I had bishop as well as bema: Seleucia-Pieria and Reṣāfe. For the martyrion of Seleucia, the evidence is not clear. And in Reṣāfe there was a throne behind the altar in the apse (3).

Lassus, who is a bit over-eager to make the archeological remains of North Syria correspond exactly to the description of the church in the *Anonymi Auctoris Expositio*, considers this question of the pulpit a minor detail, a variation of no importance (4). But for us, it is a crucial point in the whole question of the bema in the West-Syrian tradition: did the bishops and priests sit on it during the liturgy? That is, did they remain there seated, as in the Nestorian tradition, during the whole liturgy of the Word and for parts of other offices? Or was the bema merely a large ambon where the chanters remained to intone the liturgical chants, and which the deacons and lesser clergy ascended for the litanies, proclamations, readings, and other occasional rites? If so, then there is nothing remarkable about the liturgical use of the West-Syrian bema. The Byzantine ambon fulfilled the same purpose, and the bema we have been discussing would thus be peculiar only in shape and size.

As we shall see later when we examine the liturgical sources, all the earliest literary evidence in the Antiochene tradition points

(1) LASSUS, *Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 244 n. 1.

(2) L. JALABERT and R. MOUTERDE, S. J., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie.* Paris, 1939, vol. 2 no. 313.

(3) According to LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens* (pp. 84-5) this throne may be a later addition. For Seleucia, cf. LASSUS, *Sanctuaires*, p. 314.

(4) LASSUS, *Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 249.

to the more usual arrangement of throne, synthronon and altar in the eastern end of the church. And in one extant church where we have indisputable evidence of both bema and bishop, Reṣāfe, there is also a throne in the apse. True, there is also a synthronon on the exedra. But we are at least faced with a usage that differs from the Nestorian.

What, then, was the purpose of the pulpit in the west axis of the North-Syrian bema? It seems improbable that it was for reading or preaching. It is too small to hold conveniently a large open book, and in some churches it is so close to the rear wall of the church that the minister would be turned away from most of his congregation, and would be facing only the women (1). Since this pulpit is found only in churches where there was no bishop, it was probably meant to hold the gospel, symbol of Christ as the true presiding minister of the liturgical assembly. There is abundant iconographical evidence for this symbolism, especially in the iconography of the Ecumenical Councils, where the conciliar fathers are depicted seated in a semi-circle, flanking the enthroned gospel, on an exedra remarkably like the Syrian bema (2).

(1) In N. Beriš the ambon is only 2 m 05 from the west wall, 2 m 50 in Bettir, 3 m 10 in Qirqbīze. In the latter church, the dossier of the ambon is only 48 cm wide, large enough to hold (opened) a book of 20 cm only. Cf. LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, pp. 86, 96 ff; TCHALENKO *Villages*, I, p. 328 n. 4.

(2) For a discussion of this symbolism, cf. LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, pp. 90-93; JANERAS, *Vestiges du bîma*, pp. 121-122. Illustrations of this iconographic theme can be found in DALTON, *Byzantine Art and Archeology*, Oxford, 1911, pp. 240, 241, 645, 662; C. DIEHL, *Manuel d'art byzantin*, Paris, 1923, II, p. 882; A. GRABAR, *La peinture religieuse bulgare*, Paris, 1928, p. 146, and *Le schéma iconographique de la Pentecôte*, *Seminarium Kondakovianum*, 2, 1928, p. 224; MILLET, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile*, Paris, 1916, pp. 25-26; H. STERN, *Les réprésentations des conciles*, *Byzantion*, 11, 1936, pp. 141-142; J. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient*, Paris 1964, pl. 97, 1-2; 101, 1, 3; 104, 1; 134, 2; 139, 2; I. ORTIZ DE URBINA, S. J., *Nicée et Constantinople*, Paris, 1963, p. 161. The empty throne is not an exclusively Christian symbol. Cf. J. AUBOYER, *Le trône vide dans la tradition indienne*, *Cah. Arch.*, 6, 1952, 1-9; C. PICARD, *Le trône vide d'Alexandre dans la cérémonie de cyinda et le culte de trône vide à travers le monde gréco-romain*, *Cah. Arch.*, 7, 1954, 1-17.

How are we to interpret the evidence thus far? It appears that on the basis of archeological evidence alone, we have not yet found a sure solution to the problem of the episcopal throne. If the arrangement found in Fafertīn was typical of the early bema, the main celebrant of the liturgy, even if not a bishop, probably occupied the west throne. The introduction of the bema pulpit may have been a later refinement in non-episcopal churches, a sign that when there was no bishop, the gospel, and not one of the presbyters, presided in the name of Christ. The church of St. Sergius in Reṣāfe was a center of pilgrimage, and might represent a mixed or later (6th century) tradition. Or, since Reṣāfe had a bishop, it might well be that for the pontifical liturgy, the throne of the bishop was in the apse. We do not yet have enough evidence to solve this problem, but to argue from the usages of another tradition is bad methodology when the parallel is just not that clear.

We must still deal with the problem of chronology. If the early literary evidence points to the original Antiochene arrangement as having the synthronon in the apse, when did the bema come into use? The churches in question date from the 4-6th centuries. The date of a church is not necessarily that of its bema (1). But the evidence seems to indicate that the exedra of the martyrion of Qausīye was built with the church in 381. The most recent church with bema is the church of North Beriš

(1) A list of the bema churches and their dates is given in LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, pp. 94-95. There is a bema in the oldest dated church in N. Syria (Fafertīn, 372) but it is not certain that the bema is part of the original structure. In the undated churches in Mirʿāye and el Firge the floor mosaics continue under the bema. Hence it is probably a later addition. The bema in Qirqbīze was added in the 5th century (see p. 347). We are not concerned here with the problem of the origin of the bema. Some have tried to trace it to the synagogue (cf. COQUIN, *Le " bîma "*, pp. 467 ff; HICKLEY, Ambon; L. BOUYER, *Rite and Man*, pp. 167 ff; *L'Eucharistie*, pp. 31-32. See also T. MATHEW's attack on BOUYER's thesis: *P. Bouyer on Sacred Space: A Re-appraisal*, *Downside Review*, 82, 1964, 111-123, and BOUYER's acrimonious reply on pp. 277-280 of the same volume). Another line of research might be to follow up a suggestion of LASSUS about the relationship of the bema to the cult of martyrs in the Syrian church. Perhaps the bema resulted from a fusion of the bema-type *confessio* like the one in Qausīye with the basilica. Cf. LASSUS, *Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 250, *Sanctuaires*, 125 ff, 162 ff; TCHALENKO, *Villages*, I, p. 263 note.

(late 6th-early 7th century). Hence at least from the end of the 4th century until the Moslem conquest, the bema was in use in North Syria. After this time it would seem that no more bemas were built, and there is some evidence that the bema was even removed from some churches after this period, perhaps under Byzantine influence (1).

But even in Region I the bema does not appear to have been part of the original arrangement of the church. Tchalenko has studied the successive stages in the liturgical disposition of the church of Qirqbīze: (2)

1) early in the 4th century the church was an undivided hall with a platform raised one step at the east end.

2) mid-4th century: a triumphal arch is added to divide this platform from the nave.

3) beginning of the 5th century: the sanctuary is raised one more step, a chancel with one central door is added, as well as a sanctuary curtain. It is at this time that the bema is built in the center of the nave.

4) mid 5th-century: the sanctuary is closed off by a three-door chancel. But the sanctuary remains a single chamber, not divided into altar-room and pastophoria.

One might speculate, then, that the North-Syrian bema was introduced toward the end of the 4th century, at a time when the separation between sanctuary and nave was accentuated. Perhaps this new, enclosed sanctuary rendered impracticable the seating of the clergy in the apse, and led to the bema arrangement. But the problems with this idea are many. First, Reṣāfe

(1) LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, p. 78. The bema was removed from the church of Qalblōze, and LASSUS and TCHALENKO (p. 113) suggest that this took place during the re-occupation by the Byzantine forces of the mountainous region west of Aleppo in the campaigns of Nicephoras Phocas. They were driven out in the 2d Arab conquest. But long before this period (10-11 cent.), in the 7th century, 14 years of Persian occupation and later the Arab conquest cut off the trade routes to the West, the oil trade was wiped out, and this whole region in which the bema has been found declined economically and eventually became depopulated. Cf. TCHALENKO, *Villages*, I, pp. 431-438.

(2) TCHALENKO, *Villages*, I, pp. 329 ff and II, pl. CV, CVI. Cf. also II, pp. 332 ff, 338. The bema may have replaced an earlier, wooden one (cf. p. 334).

has a throne in the apse as well as bema, and was built (6[th] century) after the enclosed sanctuary had evolved. Secondly, only a limited number of churches had a bema, whereas the evolution of the enclosed sanctuary is general (1). Finally, there is still no certain evidence that the clergy in the West-Syrian tradition ever sat on the bema, or, for that matter, that in churches to which a bema was later added, they had ever been seated in the sanctuary.

One final point before we leave Region I. Tchalenko has noted two important facts: 1) no bema has ever been discovered in a conventual church in this area; 2) where more than one church is found in a village, only one of them has a bema (2). Hence even in Region I the bema was perhaps a usage exclusively of the cathedral rite, and only in the principal church of each town.

If we turn our attention briefly to the provinces of the Syrian rite found in Regions II-III — Syria Secunda, Phoenicia, Osrhoëne, Arabia, North Mesopotamia — not only do we find no trace of the North-Syrian or Chaldean type bema but, rather, clear evidence of another liturgical arrangement. In the sites to the south of Syria Prima, i.e. in Region II, we find a synthronon in the apse, the altar in a sanctuary enclosed by a chancel that extends some distance out beyond the apse, and an off-center ambon or pulpit jutting out into the nave from the chancel enclosure (3). In Deir Ṣoleib the ambon is not attached to the chancel but stands free, in the middle of the church (4).

(1) But other churches may have had wooden bemas (see p. 339). Also one cannot argue that all churches first had an open sanctuary that became progressively separated from the nave. Cf. H. STERN, *Nouvelles recherches sur les images des conciles dans l'Église de la Nativité à Bethléem, Cah. Arch.* 3, 1948, pp. 93-98; TCHALENKO, *Villages*, I, 333 n. 2; LASSUS, *Sanctuaires*, pp. 203 ff.

(2) TCHALENKO, *Villages*, I, p. 355. There are two bemas in Ruweiḥa, but the two churches are 2 centuries apart (South Church, 4[th] c., Church of Bizzos, 6[th] c.) and the later one was probably built to replace the former.

(3) Cf. J. W. CROWFOOT, *The Christian Churches*, in C. H. KRAELING, *Gerasa*, New Haven, 1938; LASSUS, *Sanctuaires*, pp. 198-99; 207; *Syrie, DACL*, XV[2], col. 1884 n. 6, 1892 ff; SCHNEIDER, *Liturgie u. Kirchenbau*, pp. 64 ff; MOUTERDE, *Le limes de Chalcis*, p. 164.

(4) This was initially interpreted as being possibly the place of the altar (cf. J. MATTERN, R. MOUTERDE, et A. BEAULIEU, S. J., *Dair Solaib. 1 – Les deux églises, Mélanges de l'Univ. de S. Joseph*, 22, 1939, pp. 12-13). But is clearly an ambon. See also LASSUS, *Sanctuaires*, p. 212; LASSUS-TCHALENKO, *Ambons syriens*, p. 76, n. 2.

To the North, in Region III, the arrangement was similar to the Byzantine. Literary evidence indicates that the cathedral of Edessa had a large ambon in the center of the nave, with throne and synthronon in the apse. The extant churches of the Tur Abdin point to a similar arrangement (1). Whether or not the literary sources call this ambon a " bema " is irrelevant. We cannot argue from words. Region IV, the Maphrianate of Tikrit, will be discussed later when we examine the literary sources. We know of no extant churches of the Maphrianate that have kept the early tradition of this area in the arrangement of the church (2).

Before we move on to the literary evidence in the West-Syrian tradition, we might sum up the archeological evidence as follows:

1) The remains of a bema have been found in 31-32 West-Syrian churches.

2) All these churches are located in one region, comprising but a small portion of the area of the Syrian tradition.

(1) On Edessa, cf. A. Dupont-Sommer, *Une hymne syriaque sur la cathédrale d'Edesse, Cah. Arch.* 2, 1947, 29-39; A. Grabar, *Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VIe siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien, Cah. Arch.* 2, 1948, 41-67; H. Goussen, *Über eine " Sugitha " auf die Kathedrale von Edessa, Le Muséon*, 38, 1925, 117-136; A.-M. Schneider, *Die Kathedrale von Edessa, Oriens Christianus*, 36, 1938, 161-167; A. Baumstark, *Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa, Oriens Christianus*, 4, 1904, 164-183; I. E. Rahnami (ed.), *Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris*, Scharfeh, 1904. On the Tur Abdin, see G. L. Bell, *The Churches and Monasteries of the Tur Abdin and Neighbouring Districts*, Heidelberg, 1913; H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, 1907 (esp. p. 92); Fiey, *Mossoul chrétienne*, pp. 87-102; Hindo, *Lieux et temps sacrés* (*Fonti codif. canon. or.*, ser. II, fasc. 28) p. 133 n. 2. There are also many descriptions of churches in O. H. Parry, *Six Months in a Syrian Monastery*, London, 1895.

(2) Fiey, *Mossoul chrétienne* (pp. 98-99) gives what little archeological evidence is available on the bema in this area. Fiey does not take into account the churches of N. Syria in his reconstruction of the ancient Syrian church, but he places throne and synthronon in the apse, and a bema without seats in the center of the nave. Cf. pp. 95-98 and pl. III.

3) All other areas (except Tikrit) seem to have a different arrangement in the churches. The large ambon in these churches may be called " bema " in Syriac, but it is not what has come to be considered the " typical " Syrian bema with seats, etc.

4) Even within the region where the bema is found, there are many churches with no bema, and some which seem never to have had one.

5) In towns with more than one church, only one church has a bema.

6) No bema has ever been found in a conventual church.

7) In the only bema-church where we know there was also a bishop, Reṣāfe, and where the remains are not obscure, there was also a throne in the apse.

8) The evolution of the bema may be linked to the evolution of the enclosed sanctuary.

9) The pulpit in the west axis of the bema was not an episcopal throne, nor does it seem to have been for reading or preaching. It was probably for the enthronement of the gospel.

10) It is possible that from the 4-7th century in what we have called Region I the clergy sat on the bema during the liturgy of the Word of the cathedral rite in the principal church of the town. But it is not proven. The bema synthronon could equally well have been occupied by a choir.

11) Consequently, on archeological grounds alone, the presumption that a Chaldean-type bema was *general* in the West-Syrian tradition seems without foundation.

12) The same may be said with respect to the various theories concerning the antiquity of the bema-type church arrangement as the original one in the primitive Christian church (1).

(1) Cf. JARRY, *L'ambon dans la liturgie primitive*, esp. pp. 157 ff. The handling of liturgical evidence in this article is valueless. The author presupposes that later liturgical evolution was toward a simplification of the primitive liturgy. And his dating of liturgical sources is naive. He accepts the Migne edition of the liturgy of John Chrysostom as a pre-5th century source, the spurious 12th century commentary of Sophronius of Jerusalem as 7th century, etc. There is no evidence for most of the conclusions he claims to have " established with complete certitude ". (p. 161)

The West-Syrian Literary Evidence.

Unfortunately, the liturgical commentators of the Jacobite tradition have not provided us with the same wealth of detailed liturgical information as their Nestorian brethren. The ancient documents of the Antiochene tradition, both Greek and Syriac, place the altar, throne and synthronon in the east end of the church (1). The shape of the ambon is not specified. According to the *Apostolic Constitutions* it was an elevated place in the center of the church (2). The *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* refers simply to a place for the readings a short distance from the altar; the *Didascalia Arabica* adds the precision that it was a bit to the north (3). The arrangement described in the *Apostolic Constitutions* corresponds best to that of the churches in Region III (Osrhoëne, Tur Abdin, etc.). The *Testamentum* and *Didascalia Arabica* correspond better to the southern tradition (Region II) (4). At any rate there is no question of an elaborate bema of the type described in the Nestorian sources.

A text from John of Ephesus' († 586) *Lives of Two Monks* also places the bishop's throne in the apse. He recounts how the devil possessed a woman and had her mount the throne (trōnōs) of the bishop " which is usually placed in the churches or in the chief martyrs' chapels on the dais [qesṭrōmā] of the altar [d–

(1) *Ap. Const.* II, 57, 4 (FUNK, I, 161); *Didascalia* II, 57, 4-5 (FUNK, I, 158-160); *Testamentum* 1, 19 (RAHMANI, p. 24 [25]); *Didascalia Arabica*, 35, 6-10 (FUNK II, 124-125).

(2) *Ap. Const.* II, 57, 5 (FUNK I, 161).

(3) *Testamentum, loc. cit.*; *Didascalia Arabica*, 25, 16 (FUNK II, 125). Another source, the *Didascalia of Addai*, merely states what is to be read in the bema. Cf. HINDO, *Lieux et temps sacrés* (*Fonti, ser.* II, fasc. 28), p. 133.

(4) And in Region I, the churches of the Antiochene littoral undoubtedly corresponded to the *Constitutions*, and had an ambon instead of a bema. SCHNEIDER, following a suggestion of CROWFOOT, uses this correspondence between the *Testamentum Domini* and the churches between Bosra and Gerasa to date the text as 5th century. Other elements of the *Testamentum* (e. g. the places reserved for men and women in the lateral naves) also correspond to the southern arrangement. Cf. CROWFOOT, *The Christian Churches*, p. 176; SCHNEIDER, *Liturgie u. Kirchenbau*, pp. 64-67; LASSUS. *Liturgies nestoriennes médiévales*, p. 246. SCHNEIDER (*loc. cit.*) also believes that the *Didascalia Arabica* corresponds best to the churches of the Ḥaurān.

maḏḇḥā]" (1). John was a monk in the region of Amida, was consecrated bishop of Ephesus c. 558 although there is no evidence he ever resided there, and after 566 became the head of the Monophysites in Constantinople, who had been protected by Theodora and later Justinian. His *Lives* were written in 566-567, so perhaps he is describing the "northern" usage, or at least a usage under Byzantine influence (2).

For the church of Hagia Sophia in Edessa, the evidence indicates a similar arrangement: altar and synthronon in the apse, ambon in the center of the nave (3).

Among the Jacobite commentators on the liturgy, George, "bishop of the Arab tribes" († c. 724) (4), Moses Bar Kepha († 903) and Dionysius Bar Salibi († 1171) do not mention a bema or ambon at all, nor do they give any indication where those ceremonies appropriate to it — the readings, proclamations, etc. — took place. Bar Kepha and Bar Salibi, the latter copying his predecessor, say only that the "orientals", unlike the westerners, have preserved the custom of having the deacon proclaim the kārōzūṯā after the creed. This he does "on the steps" (el dargē), whatever that means (5).

Yaḥya ibn Ǧarīr (c. 1083) and Yaʿqub ibn Šakhō († 1241) are a bit more helpful. Ibn Šakhō in his *Book of Treasures* men-

(1) Or "to the East" [madnḥā], reading of Land. Cf. E. A. W. Brooks, (ed.) *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, *Patrol. Orientalis*, 17, Paris, 1923, p. 225; J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca* II, Leyden, 1868, p. 124.

(2) Brooks, *John of Ephesus*, Introduction, pp. iv ff.

(3) See note 1, above, p. 349.

(4) I. e. bishop of the Arab tribes that had been converted from paganism before the advent of Islam. Their bishop, a suffragan of the Maphrian of Tikrit, had no fixed residence, Cf. Hindo, *Éparchies du Maphrianat*, Appendice II, *Fonti*, ser. II fasc. 26, pp. 518-521. For George's commentary, see the following note.

(5) R. H. Connolly and H. W. Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Tribes and Moses Bar Kepha, together with the Syrian Anaphora of St. James, and a Document entitled the Book of Life*, London. 1913, p. 38; H. Labourt (ed.) *Dionysius Bar Salibi Expositio Liturgiae*, *CSCO*, Scr. Syr. ser. II, tom. 93, Paris, 1903, p. 40 [60]. "Orientals" here means the East-Syrian Jacobites of the Maphrianate of Tikrit. Bar Kepha was himself an "oriental", and the kārōzūṯā he refers to was a warning to the faithful to "stand aright" that came after the creed.

tions a bema without giving any further information as to its form or use [1]. Ibn Ǧarīr, on the other hand, in his *Kitāb al Muršid,* gives a description of the Jacobite church and even points out how it differs from the Nestorian. Since this work is in Arabic, we have had to rely on the recent French translation of Khouri-Sarkis for the following information [2]. According to Ǧarīr, the bema was in the middle of the nave and is the figure of Golgotha where Christ died and where the head of Adam was buried [11]. Between the sanctuary and bema there is a walled-in pathway used by the priests and deacons at the time for reading the sacred books. Each one of the walls enclosing this corridor is pierced by an opening, perhaps to permit access across the pathway to the northern side of the nave [13-14]. To the right and left are two places (pulpits?) on the bema for reading the Holy Scriptures [15]. But here the Jacobite tradition differs from the Nestorian. One pulpit is for the Old Testament, one for the epistles of St. Paul and Acts, but the gospel is read " in the middle " [15], and he immediately adds that the Nestorians have in the middle of the bema a ciborium that symbolises the tomb of Adam. Later he returns to the readings. The Old Testament is read on the left side, the New Testament on the right [17]. For the reading of the gospel in the center of the bema, all the priests and deacons mount the bema with the priest who is to read the gospel and surround him like the disciples around the Lord [17-18]. The Old Testament readings are done facing east, but the priest turns west, i.e. toward the assembly, for the gospel, because the gospel is a preaching for the faithful, and should be done facing them [22]. During the reading of the gospel there are also the usual candles and incense [19]. Right after the gospel the priest descends from the bema [21].

In this description the following details should be noted. Nothing is said of the shape of the bema, but it was certainly quite large and, unlike the bemas of North Syria, connected to

(1) Quoted in HINDO, *Lieux et temps sacrés* (*Fonti*, ser. II, fasc. 28) p. 134.

(2) G. KHOURI-SARKIS, *Le " Livre de Guide " de Yahya ibn Jarîr, l'Or. Syrien*, 12, 1967, pp. 303-354. The numbers in brackets refer to the paragraph numbers in this translation, the pertinent sections of which are on pp. 319-331. Cf. also HINDO, *Lieux et temps sacrés*, pp. 132-133; COQUIN, *Le " bîma "*, p. 454.

the sanctuary by a šqāqōnā. There was no ciborium, but the gospel was read in the center where in the Nestorian tradition the Golgotha is found. This perhaps explains why the bemas of Reṣāfe and Beḥyō had a ciborium but no Golgotha altar. It was under the ciborium that the gospel was read. That the gospel was read facing west seems odd. In the traditional Jacobite arrangement, only the women were west of the bema, and as we have seen, in smaller churches there would have been very little space for anyone in the western end of the nave. There is no indication of a bema throne, or that anyone sat on the bema. In fact the author seems to indicate that the clergy came to the bema for the readings [14] and left right after the gospel [21].

The last Jacobite author to mention the bema is Bar Hebraeus († 1286). Speaking of the consecration of the myron on Holy Thursday, he refers to three choirs, one of which is on the bema. The bishop is seated on a high throne to the east of the altar, not on the bema. The brief description of the liturgy does not mention how the bema fits into the ceremonial. But at the end of the liturgy, the clergy exit to the bema, mount it, and the bishop gives the blessing with the newly consecrated myron (1).

All the Jacobite authors mentioned so far, except Bar Salibi, were *East-Syrian* Jacobites. That is to say, they lived in that part of Mesopotamia subject to the Maphrian of Tikrit (2). This

(1) A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, X, Rome, 1838: *Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon a Gregorio Abulpharagio bar-Hebraeo syriace compositus*, pp. 17-18. Two other documents mention the use of the bema during the consecration of the myron: the MSS *Vat. Syr. 51* (1172) and *Borg. Syr. 57* (1686, copied from the former). The clergy are seated not on the bema but in the sanctuary, for the OT readings. They come to the bema for the readings from the NT. Cf. E. R. Hambye, *Les chrétiens syro-malabars et le " bîma "*, p. 89.

(2) On the Maphrianate, see Hindo, *Éparchies du Maphrianat*, Appendix II in *Fonti*, ser. II, fasc. 26, pp. 517-527. As we have seen, George was a suffragan of the Maphrian. Bar Kepha, born in Balad, was later bishop in Mosul and for 10 years visitator of Tikrit. Ǧarīr was from Tikrit itself. Bar Salibi, born in Melitene, became metropolitan of Amida. Ibn Šakhō was born in Barṭella near Mosul and was a monk and later bishop in nearby Mar Mattai. Bar Hebraeus was born in Melitene and later became Maphrian, ending his life in Mar Mattai. Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922. On Tikrit, cf. also Fiey, *Tagrît, Esquisse d'histoire chrétienne*, *l'Or. Syrien.* 8, 1963, 289-342.

is an important point. The Maphrianate was relatively independent of the Jacobite Patriarch, and at least as far as the Office and liturgical year is concerned, had its own distinct rite (1). Hence we cannot too hastily apply to the Western-Jacobite tradition Ğarīr's description of the bema of Tikrit.

One final source remains. In 1908 Rahmani published a most interesting Syriac MS describing the rite of reception of a bishop (2). From internal evidence the MS can be dated around the first half of the 6th century, and the strong Greek influence it shows indicates that it is definitely not a Nestorian document. But we cannot therefore conclude that the MS is of Syro-Antiochene provenance. For it also contains evidence of Oriental influence, and hence could well have been written within the Maphrianate of Tikrit (3). Because of its uniqueness, we have reserved discussion of it until now.

According to the document, after the bishop has arrived at the church of the town and has entered it, the deacon proclaims a litany, incense is offered, and then " the bishop mounts to the bema and blesses the assembly with sign of the cross... Coming down from the bema, the bishop goes to the *episcopion*... " (4).

(1) J. MATEOS, *Les matines chaldéennes, maronites et syriennes*, *Or. Christ. Per.*, 26, 1960, pp. 65 ff.

(2) *Ordo quo episcopus urbem inire debet*, ed. I. E. RAHMANI, *Studia Syriaca*, fasc. III, Charfeh, 1908, pp. 1-4 [16-22]. See also the French translation of KHOURI-SARKIS, *Réception d'un évêque syrien au VIe siècle*, *l'Or. Syrien*, 2, 1957, 137-184. There is also a Greek translation in J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Rome, 1932, III, pp. 542-543. RAHMANI's edition is based on a recent copy of an 8-9th century MS belonging to the Jacobite church in Mediad near Mardin. Both RAHMANI and KHOURI-SARKIS date the MS as early, at least before the Moslem conquest. KHOURI-SARKIS places it in the 6th century, a date accepted by P.-E. GEMAYEL (*Avant-messe maronite*, Rome, 1965, p. 152).

(3) KHOURI-SARKIS (*Réception*, p. 145 ff) points out the double influence, Greek and Oriental, in the document, and argues that the MS could have originated in a city such as Mayferqaṭ (near Amida) which borders on areas under both Byzantine and Nestorian influence. This see was not within the Maphrianate, which we prefer as a place of origin for the MS because it was in even closer contact with Nestorianism, and at the same time the Office of Tikrit shows far more evidence of Byzantine influence than its Western sister rite.

(4) RAHMANI, *Studia Syriaca*, p. 2 [17]. COQUIN (*Le " bîma "*, p. 450) says it is clear from this document that the bishop entered the

These are the only two places where the bema is mentioned in the whole document [1]. However, it seems to be implied in the description of the liturgy of the Word, when the lectors are said to " ascend " for the readings.

Where was the bishop during the readings? According to the document, when the introit procession, led by the archdeacon bearing the gospel, leaves the diaconicon, the introit chant is intoned [2], a prayer is said, and the Trisagion is sung. Then the bishop says the prayer before the readings " and sits in his place, and the presbyters sit according to their rank " [3]. During the readings the bishop " remains on his throne, and those that are seated remain in their places " [4]. Where was this throne? Apparently not in the sanctuary, because after the dismissals and lavabo " the bishop enters and stands before the altar, and immediately the psalmodists begin to sing the alleluia before the mysteries. And as soon as they have arrived at the door of the sanctuary, the veils are opened. And as soon as the mysteries are placed on the altar, the bishop offers incense, and they say the creed " [5]. One cannot rule out the possibility that the bishop and priests were seated in the apse and came out perhaps to the bema for the gospel [6], or to the qesṭrōmā for the lavabo. But the text offers no foundation for such an interpretation.

---

church by the southeast door. He undoubtedly did, but this is not at all clear from the text.

(1) KHOURI-SARKIS in his translation interpolates the word bema in various places where this seems to be the sense of the Syriac text, but the word itself is used only twice in the original.

(2) According to the text, " The vigilers begin the office ". RAHMANI, p. 2 [17].

(3) *Loc. cit.*

(4) RAHMANI, pp. 2-3 [19]. There is no mention of ministers going to the sanctuary or diaconicon to fetch the lectionaries, or of any solemn procession with the gospel as in the Chaldean liturgical commentaries.

(5) RAHMANI, pp. 3-4 [22]. In today's West-Syrian rite the lavabo takes place after the entrance, but the lavabo has been a mobile element in the Byzantine and Chaldean traditions also. The document (p. 3 [20-21]) also states that the archdeacon, during the dismissals, carries the gospel which was placed " on the altar ". Does this indicate that in some places there was a Golgotha altar in the Jacobite tradition, in spite of IBN ǦARĪR?

(6) The text (p. 3). merely says that the gospel is read.

The history of the West-Syrian eucharistic liturgy — especially the *ordo communis* — has never been adequately studied, and so it is hard to draw any sure conclusions with respect to the shape of the Jacobite liturgy of the Word (1). The ceremonial described by the document of Rahmani corresponds well to the archeological findings in Region I. And the simplest interpretation of the text would seem to be that the liturgy opened with an introit procession to the bema, where the clergy then sat for the liturgy of the Word. But this interpretation is not certain — and this is the only non-Nestorian literary source that can be interpreted to mean that the clergy sat on the bema for the first part of the mass. As we have seen, there are clear references in Syrian sources to a choir on the bema, or to the readings, but not a word of anyone sitting there for the whole liturgy of the Word.

By the time of Ibn Ǧarīr the Jacobite liturgy had developed an extended enarxis or foremass before the readings. It is not clear in Ǧarīr whether the ancient introit procession had retained its original place before the readings, or whether the priests came to the bema only for the gospel. But at any rate the text seems to imply that right after the gospel, they returned to the sanctuary. By this time, then, the role of the bema in the liturgy had already been greatly reduced.

And by the time of Bar Salibi it has disappeared entirely, along with the ancient procession, which has been replaced by a procession from the sanctuary, around the church, and back to the sanctuary again, just before the reading of the gospel (2). Bar Salibi is the only one who mentions this procession, and the difficulties to which it gives rise are beyond the scope of our study. Today the Jacobites, like the Byzantines, have retained before the Trisagion a gospel procession as a relic of the old introit, and the apparently misplaced procession of Bar Salibi has disappeared.

(1) Cf. A. Raes, S. J. *L'étude de la liturgie syrienne: son état actuel*, *Miscellanea Liturgica L. C. Mohlberg*, Rome, 1948, I, p. 335. Gemayel (*Avant-messe maronite*) has done some preliminary work (pp. 145-201 esp.) but this is only a beginning. His study is concerned mainly with the Maronite mass. He notes (p. 144) that some Maronite sources mention a bema, but there is no evidence as to whether it was merely an ambon, or a true bema.

(2) Labourt, *Bar Salibi Expositio*, pp. 19-20 [46].

Conclusion.

In the West-Syrian tradition we find nowhere any unchallengeably clear reference to the fact that the clergy sat or remained on the bema for the liturgy of the Word. And every clear reference to the bishop's throne in the literary sources puts it in the apse, not on the bema. This is the nub of the question.

Nevertheless, the archeological evidence in a small area of the West-Syrian rite proves clearly the existence of a bema on which one could sit. Who sat there can not be proven, but it seems that in this region, from the 4-7th centuries, the physical shape of the Syrian liturgy of the Word was similar — but by no means identical — to that of the Nestorian liturgies described in the commentaries of the East-Syrian tradition. We have seen evidence, however, that this arrangement was not universal even in this region.

Since the liturgical influence in Syria and Mesopotamia generally travelled from West to East, it is likely that the bema passed from West Syria into Mesopotamia, where it was preserved by the Nestorians and the Jacobites of Tikrit long after it had fallen into disuse in the West.

This liturgical disposition seems never to have taken hold in the churches to the south of Apamea. Whether it had once spread north into Orshoëne and the region around the Tur Abdin, only to be wiped out by later Byzantine influence, is unknown. That the Jacobites in this region had a large ambon in the center of the church which was called a bema; that this bema was large enough to hold a number of ministers; that it was used by priests and deacons and psalmodists for readings and litanies and antiphons, and on special feasts for other functions — all this is clear enough. But there is nothing peculiarly " Syrian " about any of it, except the fact that perhaps all the clergy came to the bema for the readings (1).

The final solution to the problem of the bema has not yet been found. The case for the Chaldean rite is clear. But the

(1) SCHNEIDER says that the bema in the church of Mar Azizael in the Tur Abdin proves that the Jacobites and Nestorians had the same foremass ritual. This is precisely what it does *not* prove. Cf. *Liturgie u. Kirchenbau*, p. 62.

evidence in the West-Syrian rite points to more than one tradition in the arrangements of the church, and the evidence for an arrangement of the Byzantine type, with throne in the apse, seems clearer and more constant except in the limestone massif of North Syria.

Thus the picture is far from clear, but it is certain that the evidence for the general use in the Jacobite tradition of a church arrangement similar to that described by the Chaldean commentators is far weaker than has been sometimes supposed. And there is not a shred of evidence that such an arrangement was ever adopted in the Byzantine rite (1).

ROBERT F. TAFT, S.J.

Russian College, Rome.

(1) As this article went to press, we had occasion to read L. BOUYER's *Architecture et Liturgie*, Paris, 1967. B. treats extensively the bema and its origins — which do not concern us here — and proposes a bema-arrangement for the Byzantine tradition as well. The lack of critical apparatus makes it difficult to judge the basis for B's thesis, but it is clear that he too readily transfers elements from one tradition to another: e. g. he puts a Golgotha (p. 33) and the Nestorian pulpit arrangement (p. 35) on the Western bema; his plan of the Nestorian church does not correspond to the literary and archeological evidence (p. 30, fig. 2), etc. More serious is his attempt to see a bema-type arrangement in the Byzantine tradition (pp. 54 ff.) The references he gives on p. 56 do not support his theory — and he offers no others. Nor can one argue (p. 59) from the pontifical liturgy. The bishop mounts to the throne *in the apse* at the true introit, the entrance with the gospel; all that precedes is a later addition. The Byzantine church had, of course a large ambon that was used for readings, chants, and other special ceremonies. In Hagia Sophia it was even connected to the sanctuary area by a pathway, as in the E. Syrian tradition. That Syrian architecture and liturgy had its influence in Byzantium is clear enough. The point is, did the clergy remain on the ambon for the whole liturgy of the word? We know of no evidence to support this thesis, attractive as it may seem. True, there are references to Chrysostom at Constantinople preaching seated on the ambon (SOCRATES, *PG* 67, 673; SOZOMEN, *PG* 67, 1528), but it is spoken of as something unusual, which Chrysostom did so he could be heard by everyone in the crowded church. There are parallels between the Byzantine rite and the symbolism of the Syrian bema (cf. JANERAS, *Vestiges du bîma syrien*), but the bishop's throne was in the apse. Also, we think HICKLEY wrong in identifying the chancel of some Lebanese churches as a bema (*Sobornost*, nº 6, 1968, p. 412).

Vertiefte Chomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik

Chomjakov als Ekklesiologe der orthodoxen, besonders russisch-orthodoxen Theologie steht immer noch im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit für jene, die sich mit den Fragen des aktuellen östlichen Ökumenismus beschäftigen. Er begegnet einem auf Schritt und Tritt in der theologischen Auseinandersetzung zwischen Ost und West; so z.B. bei Reinhard Slenczka, « Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie » (1), bei Alexis Stawrowsky, « Essai de théologie irénique, L'Orthodoxie et le catholicisme » (2), im Sammelwerk: Robert Stupperich, « Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben » (3), bei Konrad Onasch, « Grundzüge der russischen Kirchengeschichte » (4).

Eine eigene, originelle, abgerundete Untersuchung über Chomjakovs Ekklesiologie legt uns Ernst Christoph Suttner vor: «Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov» (5). Suttner

(1) Göttingen 1962.

(2) Madrid 1966, S. 119-139.

(3) Witten 1966, S. 47; 242; vgl. 81.

(4) Göttingen 1967.

(5) (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 20), Augustinus-Verlag, Würzburg 1967, 200 Seiten.

Ein umfangreiches, dreigeteiltes Literaturverzeichnis ist vorangestellt (S. 9-17). Dazu ein paar Bemerkungen: Die Angaben über die Auflagen der Werke Chomjakovs könnten vollständiger sein; so ist der die theologischen Werke enthaltende 2. Band 1907 in 5. Auflage erschienen. Es läßt sich nicht zeigen, daß sich Chomjakov mit allen auf S. 9-11 aufgezählten Schriften in seinen theologischen Werken « eingehend befaßt ». Zu den Titeln Berdjaevs und S. Bulgakovs läßt sich manches Wichtige hinzufügen.

versucht in eine höhere Ebene der Reflexion aufzusteigen und regt daher allseits zu vertieftem Studium an.

Suttner will — beim Vergleich mit anderen Theologien, besonders der katholischen — hinter den äußeren Wortlaut und die Terminologie zum wahren Sinn der Chomjakovschen Theologie vorstoßen: « Gleicher Wortlaut der Sätze » — so schreibt er in seinem Vorwort — « gewährleistet in einem solchen Fall nämlich keineswegs, daß der Aussagewert der Sätze einander entspricht, wie auch umgekehrt ein konträr klingender Wortlaut noch keine Handhabe für die Annahme bietet, daß zwei Aussagen nicht übereinstimmen, weil der Terminologie der verschiedenen Geistesströmungen zufolge das gleiche Wort oft genug in sehr verschiedenem Sinn Anwendung findet » (1). Chomjakov soll aus sich selbst heraus gedeutet werden: « Was Chomjakov niederschrieb, ist als eine eigenständige Theologie zu verstehen » (2). Suttner meint, weder Chomjakov selbst noch auch die Mehrzahl seiner Kritiker hätte die Verschiedenheit der Theologien bedacht, sie hätten sich vielmehr auf einen Vergleich der jeweiligen Aussagen zu theologischen Einzelfragen beschränkt (3). Es sei zu manchen Mißverständnissen gekommen, eben weil man der Pluralität in der Dogmatik nicht genügend Rechnung getragen habe.

Suttner beabsichtigt, streng methodisch und genau chronologisch voranzugehen. Daher überrascht gleich zu Beginn die Frage, ob Chomjakovs Lehre nur eine stete Bereicherung erfahren oder sich auch gewandelt hat, und wenn ja, ob sich Chomjakov

---

In Kapitel 1 werden unter dem Titel: « Der erste Entwurf » zwei Werke Chomjakovs behandelt: sein Geschichtswerk und das « Bekenntnis », das unter dem Namen « Cerkov' odna » bekannt ist. Das zweite Kapitel ist dreifach untergeteilt und handelt 1. über den Briefwechsel mit W. Palmer und den ersten französischen Aufsatz; 2. über die theologische Diskussion im slavophilen Kreis und den zweiten französischen Aufsatz; und 3. über die Kontroverse mit westeuropäischen Autoren. Es geht in diesem 3. Punkt um den ersten Teil des dritten französischen Aufsatzes. Nach Kapitel 3, am Schluß seiner ganzen Untersuchung, fragt Suttner, wie wohl « A. S. Chomjakovs Theologie entfaltet worden wäre, wenn der Tod die Arbeit nicht so frühzeitig unterbrochen hätte » (S. 198). Es folgt ein ganz kurzer « Ausblick auf heutige theologische Probleme » (S. 199-200).

(1) Suttner, a.a.O., S. 5.

(2) Ebenda, S. 6.

(3) Ebenda.

selber davon Rechenschaft gab (1). Suttner antwortet zwar, in keiner Hinsicht lasse sich bei ihm ein Wandel der grundsätzlichen Auffassungen erkennen (2), unterscheidet dann aber zwischen grundlegenden und abgeleiteten Wahrheiten und stellt dadurch — wie uns scheint — seine Behauptung wieder in Frage, da ja auch die Chomjakov subjektiv als abgeleitet erscheinenden Wahrheiten objektiv im Rahmen der christlichen Offenbarung grundsätzlich sein können.

Mit Recht verweist Suttner zu Anfang auf die von Chomjakov und I. Kireevskij gestellte « Forderung nach Ganzheit » (3), berührt aber auch die Nachteile der aufs Ganze hinzielenden intuitiven Begabung: « Nur allzu oft hielt er nämlich für erwiesene Tatsache, was er für wahr haben wollte, weil es sich gut einfügen ließ in seine Gesamtkonzeption » (4). Hier erklärt Suttner, was er vorher bei Chomjakov unter « grundsätzlichen Auffassungen » verstanden hatte, nämlich die Leitideen, z.B. die Zustimmung zum Erbe der Kirche und das Verlangen nach Ganzheit, und daß, wie Koševel schrieb, Chomjakov zeit seines Lebens an ihnen festhielt (5).

Eine dieser Leitideen ist aber nach Suttner auch Chomjakovs Lehre von den Manifestationen samt dem Bestreben, diese in ihrer Entwicklung stets auf der Höhe seiner wissenschaftlichen Einsichten zu halten. Suttner behandelt nicht Chomjakovs historische oder philosophische Ideen, sondern beschränkt sich darauf, « die theologischen Lehraussagen, die Chomjakov auf Grund seiner Prinzipien machte, in ihrem allmählichen Werden zu schildern », weil die Theologie auf Chomjakovs Denken den bedeutendsten Einfluß ausgeübt hat (6).

Zugleich ist Suttner bestrebt, die Unzulänglichkeiten einiger vorhergehenden Untersuchungen über Chomjakovs Ekklesiologie zu überwinden und zu ergänzen. Er wendet sich gegen die von Peano (7) vertretene Meinung, daß Chomjakov niemals eine Synthese entwerfe, in der Überzeugung, daß es bei ihm « sehr

(1) Ebenda, S. 19-20.
(2) S. 20.
(3) Ebenda.
(4) S. 23.
(5) Ebenda.
(6) Ebenda.
(7) Luigi PEANO, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964.

wohl systematische Darlegungen gab » (1). Bei Baron (2) vermißt er die grundlegende Frage nach einem inneren, von Chomjakov stammenden Ordnungsprinzip (3). Das vermeintliche oder wirkliche Fehlen einer Synthese hat dann Suttner dazu veranlaßt, in den Schriften Chomjakovs nach systematischen Darlegungen zu suchen und sie im zweiten Teil des dritten französischen Aufsatzes (4) zu finden (5). An dieser Stelle sieht Suttner gleichsam einen weiteren beachtlichen Einschnitt im theologischen Werdegang Chomjakovs und spricht vom « neuen theologischen Entwurf », von Chomjakovs « zweitem Bekenntnis ». Hier wird der Reihe nach gehandelt von der Selbstoffenbarung Gottes, von der Begnadigung und der Kirche Christi, von der Kirche auf Erden. Erst hier, im dritten Kapitel der Untersuchung, erhält also der Leser eine Antwort auf eine von Anfang an auftauchende Frage, wie nämlich Suttner das Thema « Offenbarung, Gnade und Kirche » aus den Schriften Chomjakovs erhebt und rechtfertigt. Hier scheint zum ersten Mal dieses innere Ordnungsprinzip auf, das der ganzen Arbeit als Titel gegeben ist.

Chomjakovs Geschichtswerk

Ein erstes Verdienst Suttners besteht darin, daß er sich der Mühe unterzogen hat, aus Chomjakovs umfangreichem Geschichtswerk « die für die Theologie bedeutsamen Lehraussagen zu sammeln » (6). Es handelt sich jedoch, wie Suttner selber zugibt, nur um einen ersten unvollkommenen Versuch. Jedenfalls finden sich im Geschichtswerk für Chomjakovs Ekklesiologie bedeutsame philosophische Prinzipien, wie beispielsweise, daß die Logik eigent-

(1) SUTTNER, S. 24.

(2) Pierre BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle, Alexis Stépanovitch Khomiakov* (= *Orientalia Christiana Analecta* 127), Rom 1940.

(3) SUTTNER, S. 24 — Bei Baron fehlt jedoch ein Hinweis auf innere Ordnungsprinzipien keineswegs. Siehe BARON, S. 52 ff.; 81 ff.; 100 ff.

(4) A.-S. KHOMIAKOFF, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient* (= CHOMJAKOV, *L'Eglise lat.*), Lausanne et Vevey 1872, S. 258 ff.

(5) SUTTNER, S. 167 ff.

(6) Ebenda S. 27. — Doch kann man nicht sagen, daß Baron (SUTTNER, S. 27, Anm. 1) gänzlich am Geschichtswerk vorübergegangen sei. Siehe BARON, S. 66 ff.

lich die Wissenschaft von den Manifestationen ist und daß die Freiheit sich nicht manifestiert oder, wenn sie sich manifestiert, ihren Charakter verliert (1). Auch Chomjakovs Leitsatz, daß die rechte Lehre an einträchtige Brüderlichkeit mit allen gebunden sei, findet sich bereits im Geschichtswerk (2). Ebenso wird schon dort der Glaube nicht nur persönlich, sondern auch volklich-gemeinschaftlich gesehen (3). Immer wieder fragt sich auch der Leser, was von Chomjakovs einschneidender, grundlegender Unterscheidung zwischen Iranismus und Kuschitismus zu halten sei und was die Ethnologie zu dieser Konstruktion zu sagen habe (4). Anscheinend hat Chomjakov selbst bereits im Geschichtswerk deren Einseitigkeit angemerkt (5).

Chomjakovs Dialektik

Auch die Chomjakovs Ekklesiologie eigentümliche Spannung oder Polärität zwischen Sichtbar und Unsichtbar taucht als Frage bereits im Geschichtswerk auf: Im alttestamentlichen Propheten besteht kein Unterschied mehr zwischen Unsichtbar und Sichtbar, zwischen Himmel und Erde (6). Chomjakov zufolge begann nämlich die Überlieferung in den Propheten zum Glauben zu werden; und es hat sich dann diese Entwicklung während der Babylonischen Gefangenschaft auf das ganze Volk ausgedehnt (7).

Haben wir es in diesen Sätzen mit einer der Hegelschen ähnlichen Geschichtsauffassung zu tun? Suttner urteilt: an anderer Stelle habe Chomjakov sich gegen die Hegelsche Geschichtsauffassung verwahrt (8), hier lehre er selbst einen « dialektischen Dreischritt ». These sei dabei die Überlieferung, ihre Leugnung die Antithese, und der Glaube erscheine als Synthese. Durch die Propheten werde keine Offenbarungsbotschaft gebracht, wenn sie

(1) CHOMJAKOV, *Polnoe Sobranie Sočinenij Aleksěja Stepanoviča Chomjakova*, Band 5, Moskau 1900³, S. 235-236. SUTTNER, S. 31.

(2) CHOMJAKOV, Band 6, Moskau 1900² (oder 1904³) S. 16; 18 ff.

(3) CHOMJAKOV, Bd. 5, S. 8; 131; 168. SUTTNER, S. 35 f.

(4) SUTTNER, S. 29 ff.

(5) CHOMJAKOV, 6, S. 33. SUTTNER, S. 38.

(6) CHOMJAKOV, 5, S. 341. SUTTNER, S. 42.

(7) CHOMJAKOV, 5, S. 341; 6, S. 196. SUTTNER, S. 42.

(8) Suttner verweist auf Chomjakov, 6, S. 17, wo jedoch Hegel nicht ausdrücklich genannt wird.

ein Herrenwort künden; sie seien ein Organ des alttestamentlichen Gottesvolkes, in dem in dialektischem Fortschritt bewußter Glaube werde, was von Urzeiten her iranische Überlieferung war (1). Suttner verweist in einer Anmerkung auf Dmitrij Tschiževskij (2), der bei Chomjakov im eigentlichen Sinne keine « Dialektik », sondern eher eine « Antithetik » finden will; Chomjakovs Geschichtsbetrachtung unterscheide sich von der Hegelschen bereits dadurch, daß sie eigentlich keine Synthese kenne: einer der Gegensätze siege über den anderen, der andere werde nicht « aufgehoben », sondern einfach vernichtet. Auch in der Theologie Chomjakovs läßt Tschiževskij keine dialektischen Synthesen zu: « Jedenfalls ist für Chomjakov die Sphäre der göttlichen Wahrheit von vorneherein gegeben und steht über jeder Entwicklung; am Anfang und nicht am Ende der Dinge liegt für ihn die Lösung aller Fragen » (3). Suttner schließt sich dieser Feststellung voll an und vermerkt, « daß Chomjakov nur vorübergehend an der eben dargestellten These festhielt » (4).

Es fragt sich aber, ob Chomjakov auch später immer konsequent geblieben ist, ob er nicht den dialektischen Dreischritt in einem Zusammenhang bejahte, in einem anderen verwarf. Allbekannt ist Chomjakovs ekklesiologische Dialektik, die im Prinzip der Einheit des Katholizismus die These sieht, im Prinzip der Freiheit des Protestantismus die Antithese, in Einheit, Freiheit und Liebe der Orthodoxie aber die Synthese erkennen will. Suttner schreibt nun: « Daß die Theologie Chomjakovs dialektische Synthesen kennt, lehnt D. Tschiževskij überhaupt ab » (5). Suttner hat jedoch zwischen zwei angeführten Sätzen Tschiževskijs dessen nicht unwichtige Bemerkung ausgelassen: « Nur zuweilen, dort, wo Chom'akov die Perspektiven der Zukunftsentwicklung andeuten will, möchte er den Kampf durch Versöhnung der kämpfenden Prinzipien beschließen, — das vor allem in der oben erwähnten kirchengeschichtlichen Frage, wo aber das triadische Schema ganz

(1) SUTTNER, S. 42.

(2) *Hegel bei den Slaven*, Reichenberg 1934; Neudruck: Darmstadt 1961. S. 262.

(3) TSCHIŽEVSKIJ, S. 262-263.

(4) Nämlich, daß die Überlieferung die These, ihre Leugnung die Antithese, und der Glaube die Synthese sei. SUTTNER, S. 42-43, Anm. 68; vgl. S. 64.

(5) SUTTNER, S. 43, Anm. 68.

von selbst in den Tatsachen liegt (Katholizismus — Protestantismus — griechische Orthodoxie) » (1). Hier erscheint also die Orthodoxie als Synthese, die ohne Zweifel nach Chomjakov dem Katholizismus und Protestantismus schon vorgegeben ist, sich aber doch zur Zeit der geschichtlichen Manifestationen der Kirche anders offenbart als im Endzustand. Was Tschiževskij hier mit den Worten sagt: « wo aber das triadische Schema ganz von selbst in den Tatsachen liegt », trifft sich mit der Feststellung, die wir weiter unten machen werden (2), nämlich daß Chomjakovs Dialektik bezüglich der drei Stadien der Kirchengeschichte « im Grunde mit der gemeinchristlichen übereinstimmt ». Und es bleibt auch die Tatsache, daß Chomjakov je drei Stadien der Kirchengeschichte nach Hegelschem Muster dialektisch konzipiert.

Wir kennen aber auch noch eine andere dialektische Synthese der Theologie Chomjakovs; sie hat die Trinität zum Gegenstand und ist in lateinischer Sprache in wenige Zeilen zusammengedrängt: « Cum sibi prima mens seipsam ponat ut objectum, vere objectum gignere vocatur, et sic aeterne (ab aeterno) nascitur Filius. Cum autem mens objectum illud agnoscat ut seipsam, scilicet — se ut subjectum, et filium ut objectum, fit objecti-subjectivatio et est nova cognitio, seu Spiritus Sanctus, quae etiamsi sine objecto existere non possit, tamen absque dubio a fonte communi unica (3) procedit ut cognitio imaginis in speculo » (4). Chomjakov sucht seine trinitarische Dialektik auf einen Ausspruch des hl. Irenäus zu stützen (5).

Chomjakovs « Bekenntnis » (« Cerkov' odna »)

Nach der Behandlung des Geschichtswerkes wendet sich Suttner dem « Bekenntnis » zu. Es ist Chomjakovs theologisches Erstlingswerk und wurde von ihm russisch verfaßt. Es sollte den Glauben der patristischen Zeit widerspiegeln (6). Im Verfolg seiner Untersuchung weist Suttner darauf hin, daß die theologischen

(1) TSCHIŽEVSKIJ, S. 262 f. Er verweist auf CHOMJAKOV, 6, S. 32; 322 und V. SOLOV'EV, Werke (russisch), 10, S. 322.

(2) Siehe unten, S. 380.

(3) Lies: « unico ».

(4) CHOMJAKOV, 2 (1907[5]), S. 513.

(5) IRENÄUS, *Adversus haereses*, Buch 4, Kap. 6 und 7: PG 7, 989-990.

(6) Siehe die Vorbemerkung des Herausgebers: CHOMJAKOV, 2, S. 2.

Erwägungen des Geschichtswerkes zu einem besseren Verständnis des « Bekenntnisses » verhelfen können [1].

In diesem Zusammenhang nimmt Suttner Stellung zu einer von uns geäußerten Ansicht, daß nämlich das Konzil von Florenz im Grunde (« in fondo ») die ganze Ideologie Chomjakovs über die Unfehlbarkeit der Kirche inspiriert habe [2]. Suttner meint, ein solcher Einfluß sei im Spätwerk, besonders als von Chomjakov die Lehre von den Konzilien ausgearbeitet wurde, groß gewesen. Es habe sich zu diesem Zeitpunkt darum gehandelt, konkret zu ermitteln, wie die Unfehlbarkeit der Kirche zutage trete; die für Chomjakov eigentlich bezeichnende Lehre von der Unfehlbarkeit, daß nämlich die Kirche über eine volle Schau der göttlichen Wahrheit verfüge, werde bereits im « Bekenntnis » entwickelt. Von einem Seitenblick auf die Ereignisse von Florenz sei dabei nichts zu verspüren, wohl aber von einem Einfluß der Thesen des Geschichtswerks [3].

Dazu läßt sich bemerken: Das Verdienst Suttners besteht darin, daß er Chomjakov aus sich selber zu deuten versucht, den späteren aus dem früheren. In diesem Sinne geben wir ihm vollauf recht. Doch war unser Satz, daß Florenz « im Grunde » die ganze Ideologie Chomjakovs über die Unfehlbarkeit der Kirche inspiriert habe, gar nicht in dem engen Sinne gemeint, daß Chomjakov sich einer solcher Inspiration von Anfang an bewußt gewesen sein müßte. Chomjakovs Kirchenbegriff hat sich nicht nur immanentistisch aus der Polarität von Iranismus und Kuschitismus entfaltet; Chomjakov stand von Kindheit an in einem traditionell-religiösen, ideellen, ideologischen Zusammenhang, er hat zahlreiche von außen kommende Einflüsse in sich aufgenommen: zuerst der traditionellen Orthodoxie, später des Traditionalismus und des Idealismus. Die Frage, unter welchen von außen kommenden literarischen und ideologischen Einflüssen Chomjakovs Geschichtsauffassung entstanden ist, liegt außerhalb der Fragestellung Suttners. Jedenfalls hat Florenz lange vor Chomjakov die orthodoxe Ekklesiologie nicht unwesentlich beeinflußt, wenn auch oft nur indirekt.

(1) SUTTNER, S. 47-48.

(2) *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Spirito genuino dell'ortodossia, Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941), S. 149-205; 203.

(3) SUTTNER, S. 48, Anm. 84.

Welche Zusammenhänge bestehen nun nach Suttner zwischen dem Geschichtswerk und dem « Bekenntnis »? Er meint, im « Bekenntnis » werde, was im Geschichtswerk die iranische Heilsgemeinde ist, « Kirche » und « Leib Christi » genannt (1). Dann schlägt er sehr vorsichtig die folgende Lösung vor: « Das Geschichtswerk könnte unter Umständen so verstanden werden, als ob es die gesamtmenschliche Bruderschaft als solche zur Garantin der Reinheit des iranischen Erbes erklären wollte. Das ' Bekenntnis ' stellt klar, daß Gottes Geist, der dort wirkt, wo es gesamtmenschliche Bruderschaft gibt, die Ursache für das Bestehen der iranischen Heilsgemeinde sei » (2). Uns scheint tatsächlich eine Kontinuität zwischen der « iranischen Heilsgemeinde » des Geschichtswerkes und der Kirche des « Bekenntnisses » zu bestehen; obschon natürlich im « Bekenntnis » von iranischer Heilsgemeinde nicht gesprochen wird. Wenn aber im Geschichtswerk eine Heilsgemeinde bereits vorhanden war, wird nicht verständlich, wie Suttner zuvor (3) behaupten konnte, im Geschichtswerk werde die Heilsgeschichte einfach ignoriert. Gibt es in einem Geschichtswerk eine Heilsgemeinde ohne Heilsgeschichte? Und wenn nach Chomjakov « bei dem Übergang der alttestamentlichen Kirche in die neutestamentliche» kein grundsätzlicher Wandel stattgefunden hat, sondern nur ein Wechsel in den Riten erfolgte (4), so fragt sich, ob nach Chomjakov auch der Übergang von der iranischen Heilsgemeinde zur Synagoge nur einen unwesentlichen Wechsel bedeutet habe.

Chomjakovs charakteristische Lehre über die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche muß nach Suttner im Zusammenhang gesehen werden eben mit dieser Lehre, die sich aus dem Geschichtswerk ergibt, d.h. daß seit der frühesten Kindheit des Menschengeschlechtes eine Urüberlieferung überkommen wird, für welche die Gesamheit aller Familien bzw. Völker, die die Tradition rein bewahren, einen einzigen, notwendigerweise unfehlbaren Träger bildet (5). Ohne diese These — meint sehr richtig Suttner — sei nicht einzusehen, warum unter der Voraussetzung eines unmittel-

(1) Ebenda, S. 48.
(2) Ebenda.
(3) Suttner, S. 28.
(4) Ebenda, S. 54.
(5) S. 60

baren Einwirkens des Heiligen Geistes nur die Gesamtheit aller Ortsgemeinden unfehlbare Hüterin der Wahrheit sein könne. So findet sich nach Suttner bereits in Paragraph 4 des « Bekenntnisses » im Keim die Lehre von der Fehlbarkeit der Konzilien, insofern diese nicht die ganze Heiligkeit der Kirche darstellen (1). Die ganze Heiligkeit der Kirche kommt nach Chomjakov nur durch den Geist Gottes zustande. In Paragraph 5 wird ausdrücklich gesagt, daß « nicht die Personen und nicht eine Vielheit von Personen in der Kirche die Überlieferung bewahren und schreiben, sondern der Geist Gottes, der in der kirchlichen Gesamtheit lebt » (2). Dieser Geist Gottes manifestiert sich (« javljaetsja »: « zeigt sich », « erscheint ») mannigfaltig; seine Manifestationen (« projavlenija »: « Erscheinungen », « Offenbarungsformen ») (3) sind Schrift, Überlieferung und Werk (4). « Die Kirche aber beweist sich weder als Schrift noch als Überlieferung noch als Werk, sondern wird durch sich selbst bezeugt, wie auch der in ihr lebende Geist Gottes sich durch sich selbst in der Schrift bezeugt » (5). Dabei muß Chomjakov — wie Suttner sich ausdrückt — « von allen Empirika an der Kirche... wie vom Dogma sagen, daß sie relativ seien » (6).

Wenn aber alle Empirika, alle Manifestationen der Kirche nur relativ sind, dann muß Chomjakov seinen Kritikern auf die Frage antworten, wo man konkret mit absoluter Gewißheit die kirchliche Gesamtheit finden kann, da er ja ihr gegenüber Gehorsam verlangt: « Richte die Kirche nicht, sondern sei ihr gehorsam! » (« Ne sudi Cerkvi, no povinujsja ej! ») (7).

Sichtbare und unsichtbare Kirche

Das Problem der Chomjakovschen Ekklesiologie spitzt sich besonders zu, wo immer er genötigt ist, einerseits kraft seines Immanentismus den Ton auf die unsichtbare Kirche zu legen,

(1) S. 58-60.

(2) *Cerkov' odna*, Paragraph 5, CHOMJAKOV, 2, S. 6.

(3) Ebenda, Paragraph 5, CHOMJAKOV, 2, S. 6 ff. Vgl. SUTTNER, S. 51, Anm. 102.

(4) Ebenda.

(5) Ebenda, CHOMJAKOV, 2, S. 8.

(6) SUTTNER, S. 67.

(7) CHOMJAKOV, 2, S. 7.

andererseits nach östlicher orthodoxer Tradition der Sichtbarkeit der Kirche ihren gebührenden Platz zu belassen. Er ist bestrebt, einen Ausgleich zwischen « Sichtbar » und « Unsichtbar » in der Kirche zu finden.

In Paragraph 1 seines « Bekenntnisses » schreibt er: « Die Kirche ist eine, ungeachtet ihrer für den noch auf Erden lebenden Menschen sichtbaren Teilung (« dělenie »). Nur in Hinsicht auf den Menschen kann man eine Trennung (« razděl ») der Kirche in eine sichtbare und unsichtbare anerkennen; ist doch ihre Einheit wahr und unbedingt... Die Kirche, der Leib Christi, manifestiert (« projavljaetsja ») und erfüllt sich (« ispolnjaetsja ») in der Zeit, ohne ihre wesentliche Einheit und ihr inneres Gnadenleben zu ändern. — Wenn man daher von ' sichtbarer und unsichtbarer Kirche ' spricht, dann ist davon nur in Hinsicht auf den Menschen die Rede » (1).

Noch ausführlicher äußert sich Chomjakov zur Frage in Paragraph 8: « Warum muß ich denn sagen: ich glaube, wenn ich es wissen dürfte (« kogda by ja znal »)? Ist der Glaube nicht die Überführung der unsichtbaren Dinge [Hebr. 11,1]? Doch ist die sichtbare Kirche nicht die sichtbare Gesellschaft (« obščestvo ») der Christen, sondern der Geist Gottes und die Gnade der Geheimnisse (« tainstv »: « Sakramente ») [jener], die in der Gesellschaft leben. Deshalb ist auch die sichtbare Kirche sichtbar nur dem Glaubenden; denn für den Ungläubigen ist das Geheimnis nur ein Ritus, und die Kirche nur eine Gesellschaft. Obschon der Gläubige mit den Augen des Leibes und Verstandes die Kirche nur in ihren äußeren Erscheinungen (« projavlenijach ») sieht, so ist er sich ihrer doch durch den Geist in den Geheimnissen und im Gebete und in den Gott wohlgefälligen Werken bewußt » (2).

Chomjakov fügt noch hinzu: « deshalb verwechselt er sie nicht mit der Gesellschaft, die den Christennamen trägt... Weiß doch der wahre Christ durch den Glauben, daß die Eine, Heilige, Katholische (« Sobornaja ») Apostolische Kirche niemals vom Antlitz der Erde verschwinden wird bis zum letzten Gericht der ganzen Schöpfung, daß sie auf Erden unsichtbar für die fleischlichen Augen und für den fleischlich klügelnden Verstand in der sichtbaren Gesellschaft der Christen verbleibt; ebenso wie sie sichtbar für die Augen des Glaubens in der jenseits des Grabes befindlichen (« zagrobnoj ») Kirche verbleibt, die unsichtbar ist für die leiblichen Augen. Weiß doch der Christ durch den Glauben auch, daß die irdische Kirche, obschon sie unsichtbar ist, stets in sichtbare Gestalt gekleidet ist (« vsegda oblečena v vidimyj obraz »); daß es keine Zeit gab noch geben konnte noch geben wird, in der die Geheimnisse entstellt, die Heiligkeit versiegen, die Lehre verdorben würde; und daß der kein Christ ist, der

(1) Ebenda, S. 3.
(2) S. 12.

nicht zu sagen imstande ist, wo seit Beginn der aspostolischen Zeit die heiligen Geheimnisse vollzogen wurden und vollzogen werden, wo die Lehre bewahrt wurde und bewahrt wird, wo Gebete zum Thron der Gnade aufstiegen und aufsteigen. Die heilige Kirche bekennt und glaubt, daß die Schafe niemals ihres Göttlichen Hirten beraubt waren und daß die Kirche niemals aus Unvernunft (« po nerazumiju «) irren kann (denn in ihr lebt die Vernunft (« razum «) Gottes) noch auch sich falschen Lehren unterwerfen kann aus Kleinmut (denn in ihr lebt die Kraft des Geistes Gottes) » (1).

Nehmen wir noch den Anfang von Paragraph 9 hinzu, wo auch von Sichtbar und Unsichtbar in der Kirche die Rede ist: « Die Kirche lebt selbst auf Erden kein irdisches, menschliches Leben, sondern ein Gottes- und Gnadenleben. Deshalb heißt nicht nur jedes ihrer Glieder, sondern auch sie als Ganzes («vsja ona») feierlich heilig. Ihre sichtbare Manifestation («projavlenie») ist in den Geheimnissen enthalten: ihr inneres Leben aber in den Gaben des Heiligen Geistes, in Glaube, Hoffnung und Liebe » (2).

Was Suttner gleich zu Beginn seiner Untersuchung allgemein betont, daß auf verschiedene Terminologie und verschiedenen Aussagewert der Sätze Chomjakovs zu achten sei, findet für die angeführten Stellen eine konkrete Anwendung. Die Schwierigkeit einer solchen Anwendung kommt aber nicht nur daher, daß Chomjakov eine von der westlichen verschiedene theologische Terminologie anwendet, sondern daß er eine in sich selbst dem Wortlaut nach widersprüchige Terminologie gebraucht. Versuchen wir trotzdem hinter seinen eigentlichen Gedanken zu kommen.

Zunächst sagt Chomjakov in Paragraph 1 zweimal, und dies ausdrücklich, daß man von sichtbarer und unsichtbarer Kirche sprechen kann. Diese Tatsache wird auch dadurch nicht geändert, daß er einen solchen Sprachgebrauch gleich sehr wesentlich einschränkt: nur für den noch auf Erden lebenden Menschen gelte eine solche « Teilung » oder Unterscheidung (3).

(1) Ebenda.

(2) Paragraph 9, Chomjakov, 2, S. 16-17.

(3) Deshalb können wir auch das Urteil von Erzpriester V. V. Zen'kovskij nicht annehmen. Er schreibt unter dem Titel: *A Misinterpretation of Russian Orthodox Thought, The Ecumenical Review*, Oktober 1950, S. 98-99, anläßlich seiner Besprechung unseres Buches: « Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum », Wien 1950: « The distinction between the ' invisible and the visible Church' is to be found only in Berdyaev. It is foreign to Orthodox thought as a whole ». Dagegen ist zu sagen, daß sich diese Unterscheidung nicht nur in der offiziellen orthodoxen Ekklesiologie findet, sondern auch und gerade bei

Chomjakovs Einschränkung besteht darin, daß nach seiner Meinung die Einheit der sichtbaren und unsichtbaren Kirche wahr ist und unbedingt, absolut; die Teilung, Trennung oder Unterscheidung aber nur relativ, in Hinsicht auf die Unvollkommenheit und das Zeitweilige des irdischen menschlichen Lebens. Anders ausgedrückt: Die Unterscheidung betrifft nur die Manifestationen der Kirche in der Zeit, auf Erden.

Da nun aber Chomjakov wesentliche Einheit und inneres Gnadenleben als unbedingt und unveränderlich den zeitlichen Manifestationen entgegenstellt, liegt der Schluß nahe, die zeitlichen Erscheinungsformen der Kirche, das Sichtbare, Körperliche, Irdische an ihr, seien in seiner Kirchenauffassung nur unwesentlich. Einen solchen Schluß hat u.a. R. Slenczka gezogen; und gegen ihn nimmt Suttner Stellung. Recht hat Slenczka Suttner zufolge mit seiner Feststellung, daß in Chomjakovs Ekklesiologie nicht mehr das Institutionelle den Ausgangspunkt bilde, sondern das pneumatische Prinzip (1). Doch geht Slenczka nach Suttner zu weit, wenn er meint, daß das Empirische an der Kirche für die Ekklesiologie Chomjakovs kaum mehr Bedeutung habe, daß Chomjakov «keine theologische Begründung für die kanonischen Grenzen einer einzelnen Kirchengemeinschaft» kenne (2), und wenn er darum schreibt: « Begriffe wie Geist Gottes, Gnade, Wahrheit, Heil u.a. sind bei Chomjakov identisch mit dem Begriff Kirche », oder: « Eine Identifikation der Kirchengemeinschaft mit der Kirche scheint hier schon im Ansatz eliminiert zu sein » (3). Es geht hier also immer wieder um die Frage, wieweit die sichtbare Kirche in Chomjakovs Ekklesiologie eine *wesentliche* Rolle spielt. Daß nun hierüber so verschiedene Urteile wie die Slenczkas und Suttners möglich sind, ist sowohl in Chomjakovs Philosophie als auch in seiner dialektischen Methode wie in seiner Terminologie begründet.

Chomjakovs Gedanke, Philosophie und Intuition ist im Grunde idealistisch: Die Körperwelt erweist sich nur als eine Manifesta-

---

den Schülern Chomjakovs. Berdjaev — in der Ekklesiologie zutiefst von Chomjakov beeinflußt — lehrt auch über Unsichtbar und Sichtbar in der Kirche ähnlich wie sein Meister.

(1) SUTTNER, S. 49 f.; SLENCZKA, S. 63-79.

(2) SLENCZKA, S. 63; 64; 91. Dagegen SUTTNER, S. 48-50; 67 f.; 172.

(3) SLENCZKA, S. 63; 64.

tion des Geistes. Entsprechend dieser Grundintuition bewegt sich der Idealismus in den Bahnen des Platonismus, des Origenismus und Neuplatonismus. Nach Platon sind nur die Ideen zutiefst wirklich (1). Chomjakovs dialektische Methode (2) besteht nun darin, daß er nach zwei Seiten hin disputiert, je nachdem er die katholische oder die protestantische Position angreift (3). Dazu kommt die Chomjakovsche Terminologie, die wir uns nun bezüglich seiner Lehre von der unsichtbaren und sichtbaren Kirche ein wenig näher ansehen wollen.

Wichtig ist bereits in Paragraph 1 der Satz Chomjakovs, daß die Kirche in ihrer wahren und unbedingten Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, d. h. die Kirche als Leib Christi, sich in der Zeit manifestiert und erfüllt. Eine erste Frage lautet: Wie stellt sich Chomjakov die Manifestation der Kirche vor? (4) Will er sagen, daß sich die unsichtbare Kirche in der sichtbaren, die ewige in der zeitlichen manifestiere, oder aber daß sich die eine Kirche, die sowohl sichtbar wie unsichtbar ist, also die Gesamtkirche, in der Zeit manifestiere und erfülle? In diesem Falle wäre das Subjekt der Manifestation nicht nur die unsichtbare Kirche, sondern sowohl die unsichtbare wie die sichtbare in ihrer

(1) Auch hier können wir der Meinung Zen'kovskijs nicht folgen. Er schreibt: « The attitude of Russian thinkers to the Papacy is not determined by ' Platonism ', but by a deep opposition to a centralised Church system, which the Roman Catholics confuse with the principle of the unity of the Church » (a.a.O. [siehe oben S. 371, Anm. 3], S. 99) Nach unserer Auffassung können Beeinflussung durch den Platonismus und Gegensatz zu kirchlicher Zentralisierung nicht nur zusammen möglich sein, sondern sogar einander bedingen.

(2) Die er sowohl in der Ekklesiologie anwendet wie in der Lehre über die Eucharistie. Siehe: *Chomjakows Lehre über die Eucharistie, Orientalia Christiana Periodica* 14 (1949), S. 138-161.

(3) V. Solov'ev charakterisiert Chomjakovs Polemik (in den französischen Aufsätzen) in seiner Abhandlung « Die nationale Frage in Rußland ». Demnach stellt Chomjakov das abendländische religiöse Leben und Christentum in seinen konkreten geschichtlichen Erscheinungen mit all seinen Unvollkommenheiten einem Idealbild der morgenländischen Orthodoxie gegenüber. SOLOV'EV, *Sobranie Sočinenij*, 1. Auflage in 9 Bänden, Petersburg 1901 ff., Band 5, S. 170-171.

(4) Was Chomjakov später im Dialog mit Koševel darüber sagt (CHOMJAKOV 8, S. 131), ist äußerst unklar. Siehe SUTTNER, S. 129, Vgl. auch über die Notwendigkeit der Manifestationen CHOMJAKOV, *L'Eglise lat.*, S. 134, und SUTTNER, S. 172, Anm. 13.

Einheit und Ganzheit. Es wäre also auch eine Manifestation der irdischen, sichtbaren Kirche — die als inadäquat von der Gesamtkirche unterschieden gedacht wird — durch sich selbst mit eingeschlossen. In diesem Falle aber würde Chomjakov den streng idealistischen Standpunkt verlassen, demzufolge das Sichtbare, Irdische, Zeitweilige nur eine Manifestation des Unsichtbaren, des Geistigen, des Geistes ist.

Sehen wir nun, wie sich Chomjakov in Paragraph 8 zu dieser Frage äußert. Er unterscheidet dort eine vielfache Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit: sichtbar bzw. unsichtbar den Augen des Leibes, des Verstandes; den fleischlichen Augen, dem fleischlichen klügelnden Verstande; durch den Geist; dem Glaubenden. Wie aus dem Zusammenhang klar wird, bedeutet für Chomjakov « unsichtbar für die fleischlichen Augen » und « unsichtbar für den fleischlichen klügelnden Verstand » dasselbe; beides setzt das Fehlen des Glaubens voraus.

Wenn Chomjakov u.a. behauptet, die Eine Heilige Kirche bestehe sichtbar für die Augen des Glaubens in der jenseitigen Kirche — wir würden sagen in der leidenden und triumphierenden Kirche — und daß diese jenseitige Kirche « unsichtbar ist für die leiblichen Augen », dann drückt er sich in gemeinverständlicher Weise aus. Schwierigkeiten aber entstehen durch andere widerspruchsvoll erscheinende oder paradoxal klingende Wendungen, wie z. B. diese: « Doch ist die sichtbare Kirche nicht die sichtbare Gesellschaft der Christen, sondern der Geist Gottes und die Gnade der Geheimnisse [derer], die in der Gesellschaft leben » (1). Um den Sinn dieses Satzes im Zusammenhang zu erfassen, müssen wir zunächst fragen, ob « Cerkov' že vidimaja » Subjekt oder Prädikat sein soll; doch wäre in beiden Fällen der Sinn der gleiche: Es wird die Identität zwischen «sichtbarer Kirche » und « sichtbarer Gesellschaft der Christen » geleugnet. Irritierend wirkt hier die dem Leser sofort auftauchende Frage: Ist denn « sichtbare Kirche » und « sichtbare Gesellschaft der Christen » nicht ganz das gleiche? Wichtiger aber ist die weitere Frage: Für wen wird jeweils die Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit ausgesagt? In der Antwort auf diese Frage scheint die Lösung zu liegen. Daß es eine für jeden Menschen, den Gläubigen und den Ungläubigen, sichtbare und natürlicherweise erkennbare Gesellschaft von solchen gibt,

(1) CHOMJAKOV, 2, S. 12.

die sich Christen nennen, steht hier nicht in Frage. Das ist evident. Mit dem Sehen und Erkennen einer solchen Gesellschaft — das will Chomjakov sagen — ist aber noch nicht Kirche erkannt. Um « sichtbare *Kirche* » zu sein oder zu erkennen, braucht's mehr. Wir würden nun allerdings erwarten, daß Chomjakov die Identität von « sichtbarer Gesellschft der Christen » und « sichtbarer Kirche » nicht einfachhin, nicht schlechthin leugnete, wie er es tatsächlich tut — hier liegt das Paradox und die Wurzel für das Mißverständnis (z.B. Slenczkas) —, sondern sich vorsichtiger ausdrückte und formulierte: « Die sichtbare Kirche ist *nicht nur* — dies ist sie *auch* — die sichtbare Gesellschaft der Christen ». Statt dessen leugnet Chomjakov die Identität einfachhin und scheint damit — wie Slenczka meint — die sichtbare Gesellschaft oder Gemeinschaft aus dem Wesensbestande der Kirche auszuklammern. Doch will wohl Chomjakov durch die übersteigerte Leugnung der Identität nur betonen, daß die Hauptsache nicht in der äußerlich sichtbaren Gesellschaft der Christen liegt, sondern in dem, was er anschließend dieser äußerlich sichtbaren Gesellschaft der Christen gegenüberstellt. Dies ist « der Geist Gottes und die Gnade der Geheimnisse », wobei aber der Gedanke Chomjakovs (grammatikalisch und demnach auch dem Sinne nach) unbestimmt bleibt. Denn die anschließenden Worte: « die in der Gesellschaft leben » — « no duch Božij i blagodat' tainstv, *živuščich v obščestvě* » — können verschieden bezogen werden: 1. auf « tainstv »: « der Geist Gottes und die Gnade der in der Gesellschaft lebenden Geheimnisse »; 2. auf die Gläubigen der Kirche: « der Geist Gottes und die Gnade der Geheimnisse (derer), die in der Gesellschaft leben ». Im ersten Fall wirkt es etwas seltsam, daß die Geheimnisse lebend genannt werden, wo man doch eher vom Geist Gottes — allenfalls auch von der Gnade — sagt, daß er lebt. Doch wird in jedem Fall von Chomjakov das Leben der Kirche so in den Geist Gottes und in die Gnade verlegt, daß dabei der Träger der Gnade, der Begnadete oder Christ, in den Hintergrund rückt.

Ist nun aber — und hier liegt eine weitere Schwierigkeit der Chomjakovschen Formulierung — die sichtbare Kirche wirklich identisch mit dem Geiste Gottes und mit der Gnade der Sakramente oder der in der Kirche Lebenden? Auch hier scheint Chomjakov die in der Kirche Lebenden, die Gläubigen, ihre Gesellschaft oder Gemeinschaft, von der Kirche zu unterscheiden und aus ihr auszuschließen und als Kirche — ja als sichtbare Kirche! —

nur den Geist Gottes und seine [etwa nach palamitischer Auffassung ungeschaffene?] Gnade zuzulassen. Durch diese Behauptung bzw. Formulierung wird die Frage aufgeworfen, inwieweit von einer Identität von Geist Gottes und Gnade einerseits und Kirche anderseits die Rede sein kann. Wie komplex diese Frage ist, erhellt schon aus dem einfachen Hinweis auf die Tatsache, daß — auch nach katholischer Theologie — die Großkirche eine Einheit bildet, d.h. Christus und Gläubige, Haupt und Glieder. Christus aber ist Gott und Mensch; und von Christus als Gott ist auch sein Geist, « die Seele der Kirche » untrennbar. Man muß also irgend eine — wenigstens inadäquate — Identität von Geist Gottes und Kirche zulassen. Bezüglich der Gnade wäre genauer zu unterscheiden zwischen ungeschaffener und geschaffener Gnade; eine Unterscheidung, die allerdings in der orthodoxen Theologie weithin unterlassen wird (1).

Chomjakov scheint also durch die Überbetonung einer Identität von Kirche und Geist Gottes nur herausstellen zu wollen, daß der Geist Gottes und die Gnade in der Kirche die Hauptsache sind. Um überhaupt von *Kirche* — und dies gilt auch von *sicht-*

(1) War Chomjakov Anhänger des theologischen Palamismus? In Paragraph 7 des « Bekenntnisses » behauptet Chomjakov, daß es Geheimnisse gibt, die dem neugierigen Verstand (« razum ») unzugänglich sind und nur Gott selbst offenliegen und jenen, denen sie Gott zu (« dlja ») innerer, nicht zu äußerer Erkenntnis offenbart. Den Inhalt dieser Geheimnisse bestimmt Chomjakov als das Sein Gottes (« tajnu bytija Božijago »), nicht nur in Bezug auf seine äußerliche Handlung an der Kreatur, sondern auch auf seine innere, ewige Existenz (« bytija Božijago, ne tol'ko v otnošenii k ego vněšnemu dějstviju na tvorenie, no i ko vnutrennemu, věčnomu ego suščestvovaniju ») (Chomjakov, 2, S. 10). Diese Formulierung ist sehr beachtlich, weil sie in Frage stellt, ob Chomjakov zwei Grundthesen der palamitischen Theologie annimmt: die der absoluten Transzendenz des Wesens Gottes und dessen absoluter Unerkennbarkeit für den geschaffenen Verstand und die der realen Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und Energien oder Offenbarungen nach außen.

Jedenfalls identifiziert Chomjakov Geist Gottes, Gnade Gottes, Gott mit der (sichtbaren wie unsichtbaren) Kirche. Im Gegensatz zu dem, was wir bezüglich der Unerkennbarkeit des Wesens Gottes soeben gesagt haben, läuft aber eine solche Identifikation von Gott und seiner Gnade in der Kirche, d.h. in der Gemeinschaft der Christen, und so im Menschen, auf die palamitische Energien- und Gnadenlehre hinaus, derzufolge die Gnade eine göttliche Energie, ja Gott ist. Hier könnte die wesentliche Unterscheidung von ungeschaffener und geschaffener Gnade helfen.

barer Kirche — reden zu können, dürfen wir die sichtbare Kirche nie ohne die unsichtbare Kirche betrachten, müssen wir stets beide zusammenschauen. Dann erhält der fragliche Satz Chomjakovs den folgenden Sinn: « Die [für die Augen des Glaubens] sichtbare Kirche ist nicht [nur] die [für die Augen des Leibes und natürlichen Verstandes, ebenso für die fleischlichen Augen und für den fleischlich klügelnden Verstand] sichtbare Gesellschaft der Christen, sondern [vor allem] der Geist Gottes und die Gnade der Geheimnisse [derer], die in der Gesellschaft leben ». Chomjakov will demnach sagen, daß man aus dem Begriff « Kirche », ja aus dem Begriff « sichtbare Kirche » niemals die Hauptsache, nämlich den Geist Gottes und die Gnade, ausklammern darf oder kann. Unter Voraussetzung dieser Interpretation liest sich der Text in Paragraph 8 — ebenso, was in Paragraph 9 hinzugefügt wird — glatt und ohne weitere Schwierigkeit. Dies wird durch den in Paragraph 8 unmittelbar folgenden Satz bestätigt: « Deshalb ist auch die sichtbare Kirche sichtbar nur dem Glaubenden » (¹). Wenn Chomjakov dann allerdings fortfährt: « denn für den Ungläubigen ist das Sakrament nur ein Ritus und die Kirche nur eine Gesellschaft », so unterschätzt er doch vielleicht das Vermögen der natürlichen Einsicht, die in jedem Menschen, auch im Ungläubigen verbleibt. Auch der natürliche Mensch kann vor Annahme des Glaubens die Glaubwürdigkeit der Offenbarung erkennen und im Sakrament mehr als nur einen Ritus und in der Kirche mehr als nur eine beliebige Gesellschaft erkennen. Hier bleibt Chomjakovs Lehre über die Voraussetzungen (die « praeambula ») des Glaubens unbestimmt. Jedenfalls aber erkennt der Glaubende die Kirche auch in ihrer Sichtbarkeit anders und tiefer als der Ungläubige. Ausdrücklich aber scheint in den folgenden Worten Chomjakovs die Meinung Slenczkas, daß Chomjakov eine Identifikation der Kirchengemeinschaft mit der Kirche eliminiere, ausgeschlossen. Chomjakov schreibt nämlich: « Weiß doch der wahre Christ..., daß die Eine, Heilige ... auf Erden unsichtbar... in der sichtbaren Gesellschaft der Christen verbleibt; ... daß die irdische Kirche, obschon sie unsichtbar ist, stets in sichtbare Gestalt gekleidet ist » (²).

(¹) CHOMJAKOV, 2, S. 12. Vgl. auch im gleichen Paragraph 8 das über die Eucharistie Gesagte: ebenda, S. 14.

(²) Ebenda, S. 12.

Chomjakov kommt auch noch später auf das Sichtbare und Unsichtbare an der Kirche zu sprechen; so im Jahre 1855 in offener Polemik mit dem Katholizismus und Protestantismus: « Die Kirche, auch die irdische, ist etwas Himmlisches; doch urteilt der Römer wie der Protestant über die himmlischen Dinge wie über die irdischen » (1).

Im Jahre 1858 berührt er unsere Frage, wo er von der Möglichkeit spricht, daß ein Christ sich von der kirchlichen Einheit entfernt: Die Kirche verweigert die Gemeinschaft, « wenn Brüder eben das Prinzip, das die Einheit bildet, zurückweisen oder leugnen. Dann richtet sie diese nicht mehr; sie entfernt sich von ihnen. Das menschliche Band besteht noch weiter zwischen den Individuen; das geheimnisvolle Band der Kirche hat kraft ihres eigenen Willens aufgehört zu existieren. Die besondere Gnade, die damit verbunden ist, wird ihnen entzogen. Derartig ist das Prinzip der sichtbaren Kirche. Sie existiert also nur, insofern sie der unsichtbaren Kirche unterworfen ist und zustimmt, ihre Manifestation zu sein; und anderseits kann die unsichtbare Kirche, auf Grund ihrer Natur, nicht als ihre Manifestation eine religiöse Gesellschaft annehmen, die eben dem Prinzip der christlichen Gemeinschaft (« communion ») nicht unterworfen wäre. Dies Prinzip ist, wie ich gesagt habe, das der gegenseitigen Liebe in Jesus Christus und bringt seine Früchte hervor, die Heiligung und die Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse, das heißt den Glauben. Solange es existiert, solange alle es gelten lassen, ist die sichtbare Kirche vorhanden... Aber sobald man dieses Prinzip nicht mehr gelten läßt, hat das, was die sichtbare Kirche war, in diesem Sinne aufgehört zu existieren, und die unsichtbare Kirche sieht sich genötigt, sich durch ihren Protest zu manifestieren und sichtbar zu werden. Es gibt also nichts Ungereimteres als die Annahme einer unsichtbaren Kirche (das heißt ohne Manifestation), die durch Jahrhunderte hindurch inmitten einer religiösen Gesellschaft verloren wäre, die irrtümliche Lehren und Dogmen öffentlich bekennt und des Christentums unwürdige Riten feiert. Was hätte das für eine Kirche sein sollen, diese unsichtbare Kirche, deren Glieder untereinander keine Gemeinschaft gehabt hätten, es sei denn durch verfälschte Geheimnisse? Was wäre das für eine Kirche gewesen, diese unsichtbare Kirche, deren Glieder weder die Kenntnis der Wahrheit gehabt hätten, noch den Mut sie zu verkünden? Wenn sie diese nicht kannten, wo war dann die Gnade des Glaubens? Wenn sie sie besaßen, wo war dann der nötige Mut zum Bekenntnis? Wie konnten diese Unwissenden die Kirche der Apostel sein? oder weshalb starben diese Feiglinge nicht vielmehr, als daß sie sich herbeiließen, den Irrtum zu bekennen? So hätte indessen die unsichtbare Kirche aussehen müssen, wenn

(1) CHOMJAKOV, *L'Eglise lat.*, S. 112.

man unter den Reformierten jenen glauben soll, die noch die Idee der Kirche bewahren wollen » (¹).

Auch an dieser Stelle sucht Chomjakov zu zeigen, daß « sichtbare Kirche » stets mit dem (unsichtbaren) Prinzip der gegenseitigen Liebe und des Glaubens verbunden sein müsse. Die sichtbare Kirche « existiert also nur, insofern sie der unsichtbaren Kirche unterworfen ist und einwilligt, ihre Manifestation zu sein »; « es gibt also nichts Absurderes als die Annahme einer unsichtbaren Kirche ohne Manifestation ». Ja, die Glieder der unsichtbaren Kirche auf Erden müssen untereinander Gemeinschaft haben und die Wahrheit erkennen, und so geht ihre Gemeinschaft in den Bestand der Kirche ein. Bemerkenswert aber ist, daß Chomjakov hier von einer Unterwerfung der sichtbaren Kirche unter die unsichtbare Kirche spricht und daß er die sichtbare Kirche Manifestation der unsichtbaren Kirche nennt. Diese Formulierung ist nicht glücklich; denn sie stellt beide gegenüber, die doch tatsächlich — auch nach Chomjakov — als wesensmäßig miteinander verbunden und nur inadäquat voneinander geschieden erscheinen (²). Auch erinnert der Ausdruck, daß die sichtbare Kirche nur eine Manifestation der unsichtbaren Kirche sei, wieder an die Grundkonzeption des Idealismus und an die oben wiedergegebene paradoxal klingende Formulierung, daß einerseits Schrift, Überlieferung und Werk Manifestationen der Kirche sind, anderseits aber « die Kirche sich weder als Schrift noch als Werk beweist, sondern durch sich selbst bezeugt wird, wie auch der in ihr lebende Geist Gottes sich durch sich selbst in der Schrift bezeugt » (³). Diese Formulierung legt abermals den Gedanken nahe, daß Kirche im eigentlichen Sinne eben nur der Geist Gottes ist, dem die Manifestationen ontologisch als etwas Äußerliches gegenüberstehen, in dem sich der Geist Gottes offenbart; und daß daher Schrift, Überlieferung und Werk — ganz zu schweigen von der sichtbaren Gesellschaft der Christen, die doch nicht ohne weiteres mit dem Geiste Gottes gleichgesetzt werden kann — nicht innerlich wesentlich und seinsmäßig zur Kirche gehören.

Nach allem dürfte die wahre Interpretation der Ekklesiologie Chomjakovs vollkommen weder mit der oben von uns im An-

(¹) Ebenda, S. 274-276.
(²) Vgl. oben S. 373-374.
(³) CHOMJAKOV, 2, S. 8. Oben S. 369.

schluß an Suttner entwickelten noch mit jener Slenczkas zusammenfallen (1). Wir finden bei Chomjakov sowohl die stark betonte Behauptung von der Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, was eine inadäquate Identität beider vorauszusetzen scheint, wie auch die gleichfalls mit Nachdruck ausgesprochene Versicherung, daß die sichtbare Kirche nicht die sichtbare Gesellschaft der Christen sei, sondern der Geist Gottes, wodurch jede Identität, auch eine inadäquate geleugnet wird. Chomjakovs Kirchenbegriff erweist sich demnach als im tiefsten paradoxal, mit gleitenden, fließenden Übergängen, oder — wenn man will — als dialektisch. Der Grund für diese Dialektik aber liegt darin, daß sich die Kirche — wie Chomjakov gleich zu Beginn von « Cerkov' odna » angibt — hienieden, d.h. in der Zeit manifestiert und erfüllt. Man kann daher als These die wahre und unbedingte Einheit der Kirche betrachten, als Antithese ihre irdische, zeitweilige Trennung oder Teilung in sichtbare und unsichtbare Kirche, solange die Kirche, der Leib Christi, sich in der Zeit manifestiert und erfüllt — oder, wie Chomjakov später sagt, sich die unsichtbare Kirche in der sichtbaren Kirche manifestiert —; und man kann schließlich als Synthese den Endzustand ansehen, wenn es keine Trennung oder Teilung mehr gibt und die Kirche sich nicht mehr zu « erfüllen » braucht, weil das Irdische, Zeitliche, Zeitweilige vorübergegangen ist (2).

Diese Dialektik aber stimmt im Grunde mit der gemeinchristlichen überein und unterscheidet sich von ihr nur dadurch, daß bei Chomjakov das Stadium der Antithese, der Manifestation und Erfüllung, zum puren Schein herabgemindert wird, wenn die ganze Fülle bereits seit Erschaffung der Welt vorgegeben sein soll und so eine wahre innere Erfüllung der Kirche in der Zeit ausschließt.

(1) Siehe oben S. 373 ff.

(2) Zur These siehe den Anfang von Paragraph 3: « Seit der Erschaffung der Welt war die irdische Kirche ununterbrochen auf Erden vorhanden und wird vorhanden sein bis zur Vollendung aller Werke Gottes » (Chomjakov, *Cerkov' odna*, Paragraph 3; a.a.O., 2. S. 4). Zur Antithese und Synthese siehe Paragraph 2, Abschnitt 2: « Da die irdische und sichtbare Kirche noch nicht die Fülle und die Vollendung der ganzen Kirche ist, wie der Herr vorherbestimmt hat, daß es offenbar werden soll beim Endgericht der ganzen Schöpfung, so schafft und weiß sie nur in ihren Grenzen « (ebenda, S. 4). Siehe auch Paragraph 10; ebenda, S. 24-25. Vgl. oben S. 364-366.

In der Auseinandersetzung mit Slenczka gibt Suttner diesem zu, daß Chomjakov keineswegs « sozusagen zwei Seinskomponenten » der Kirche annehme: « die vom einen Stifter der Kirche gegebene Ordnung ihrer empirischen Struktur als menschlicher Gesellschaft und ihre Beseelung mit dem inneren Leben des Heiligen Geistes, das der Empirie nicht unterliegt und das eigentliche Geheimnis der Kirche ausmacht » (1). « Statt dessen » — so fährt Suttner fort — « kennt Chomjakov nur ein einziges Prinzip der Kirche: die innere Belebung der Menschheit durch Gottes Geist » (2). Hier taucht aber sogleich die Frage auf, ob die nach Chomjakov notwendigen Manifestationen in der Kirche « Prinzip » sind, und wenn nach Suttner bei Chomjakov nur der Geist Gottes Prinzip ist, ob die Manifestationen als mit dem Geist Gottes identisch angesehen werden müssen. Und ferner: Wenn sich nach Chomjakov die Belebung durch den Gottesgeist in der Geschichte manifestiert, so fragt sich, ob dementsprechend « die innere Belebung der Menschheit » oder aber « die innerlich belebte Menschheit » Kirche sein soll. « In der irdischen Kirche » — so fügt Suttner hinzu — «wird also die Gnade Gottes in dem, was sie hervorruft, empirisch erfahrbar, und Chomjakov lehrt, daß die Kirche dort nicht sei, wo ihre notwendigen Manifestationen nicht gegeben sind. Er kann darum sehr wohl die Kirche mit der Kirchengemeinschaft identifizieren, und er tut es mit unüberbietbarer Schärfe » (3). Wir haben jedoch gesehen, daß sich bei Chomjakov vielmehr Formulierungen finden, die in ihrer Überspitzung gerade die Identifizierung von Kirche und Gesellschaft oder Gemeinde der Christen ausschließen. Suttners Behauptung (gegen Slenczka): « Nur wer die Kirche eindeutig mit der Kirchengemeinschaft identifiziert, kann die dort geforderten Angaben machen » (4) bleibt unter dieser Rücksicht nur eine Hypothese oder Schlußfolgerung. Chomjakov sagt nur, daß der Geist Gottes und die Gnade Kirche sind, nicht aber, daß es der Begnadete sei oder die Gemeinschaft der Begnadeten. Darf ich aus den notwendig vorhandenen Manifestationen des Geistes Gottes auf eine Identität von Gottesgeist und Manifestation schließen? Wodurch würde sich eine solche Identität vom pantheistischen Idealismus unterscheiden?

(1) SUTTNER, S. 49.
(2) Ebenda.
(3) Ebenda.
(4) SUTTNER, S. 50, Anm. 95.

Uns scheint sodann Suttners Feststellung, daß Chomjakov, da ihm die Vollkommenheit der Kirche vorausliegt, kein Verständnis für ein Auferbauen und Wachsen der Kirche noch für einen Bußruf an sie finden konnte (1), gerade darauf hinzuweisen, daß Chomjakov im Grunde die stets aufzuerbauende Kirche als sich zu vervollkommende Gemeinschaft nicht eigentlich mit der Kirche gleichsetzt.

Bei der Lesung von Paragraph 8 und 9 des « Bekenntnisses » tauchen immer wieder die gleichen Fragen auf: Wie kann die Gesamtheit der Gläubigen heilig und würdig sein, wenn jeder einzelne auch nach der Erlösung Sünder bleibt (2)? Warum kann die irdische Kirche nicht wachsen; warum können dies nur die einzelnen Glieder, wenn die irdische Kirche notwendigerweise *auch* die Summe der einzelnen Glieder ist? Wie kann Chomjakov, wenn nach seiner Meinung der einzelne Christ (3) immer der Reinigung bedarf und Sünder bleibt, dann sagen: « Nicht nur jedes aus ihren [der Kirche] Gliedern, sondern auch sie als Ganzes (« vsja ona ») nennt sich feierlich heilig » (4)?

Suttner sucht die verschiedenen Aussprüche Chomjakovs zu versöhnen und seine Gedanken über die Kirche auf Erden wie folgt zu umschreiben: « Ihre Vollkommenheit überragt in seiner Sicht bei weitem die Summe der Gnadengaben ihrer Glieder, denn sie ist ihm mehr als nur die sichtbare Gemeinschaft der Begnadeten. Sie ist für Chomjakov die Gnade Gottes, insofern diese auf Erden der von ihr selbst zu einem einzigen Ganzen zusammengefügten Vielzahl der Begnadeten einwohnt » (5). Jedenfalls identifiziert Chomjakov Geist Gottes, Gnade Gottes, Gott mit der (sichtbaren wie unsichtbaren) Kirche.

Chomjakovs Soteriologie

Suttner glaubte feststellen zu müssen, daß in Chomjakovs Geschichtswerk die Heilsgeschichte zwar nicht ausdrücklich abgestritten, sondern einfach ignoriert werde (6). Sodann hatte Sutt-

(1) Ebenda, S. 64.
(2) Vgl. SUTTNER, S. 69.
(3) Siehe *Cerkov' odna*, Paragraph 8, a.a.O., S. 11 ff.
(4) Paragraph 9; a.a.O., S. 16-17.
(5) SUTTNER, S. 70.
(6) SUTTNER, S. 28; vgl. 113-114 und 145.

ner gefunden, daß daselbst nicht davon die Rede sei, daß der Messias kommen werde, um von Sünde und Schuld zu erlösen. Chomjakovs dortige Darstellung der christlichen Botschaft vom Erlöser sei ungenügend. Erst später, in seinem « zweiten Bekenntnis » (1), beginne Chomjakov Erbsünde und Erlösung zu lehren (2). Gleichwohl konnte Suttner im Geschichtswerk die Wurzeln der späteren Soteriologie Chomjakovs entdecken: daß Jesu Leben und Lehre vollkommen unabhängig sei von historischen Zufälligkeiten und von persönlicher Willkür (3). Suttner führt einen wichtigen Text aus dem Geschichtswerk an:

« Die Geburt in Judäa oder Bethlehem, die dreiunddreißig Lebensjahre, der Kreuzestod usw. erscheinen ohne Zweifel als Zufälligkeiten; aber sie haben keinerlei Einfluß auf die Entfaltung der Lehre oder auf das Leben Jesu. Seine Lehre ist in sich geschlossen und hat keinerlei Merkmal, das ihr von außen auferlegt wäre, sein Leben ist nur die notwendige irdische Hülle seiner Lehre, ohne Glanz und Ehre, ohne ruhmreichen Kampf oder ruhmreichen Sieg. Selbst sein Tod am Kreuz fern von den Jüngern, die aus Furcht geflohen waren, und inmitten zweier Räuber, hat irgendwie den Charakter historischer Gleichgültigkeit gegenüber Gut und Böse; er hat große Bedeutung für das Geschick des Henkervolkes, aber keinerlei Rückwirkung auf die innere Bedeutung des Christentums. Alles dies ist einfach und gleichsam alltäglich » (4).

Chomjakov übersieht im Geschichtswerk zwar nicht — so erläutert des weiteren Suttner —, daß durch den Messias eine entscheidende Wandlung erfolgte, aber er ist damals nur an einer Idee interessiert: der Befreiung des Geistes von den materiellen Notwendigkeiten. Sühne für Schuld und Sünde beachtet er nicht. Daher habe er die Meinung vertreten, der Kreuzestod Christi sei für das Christentum ohne Belang. Von dieser Auffassung sei Chomjakov später abgerückt. Er habe sich aber nie der Erlösungslehre « thematisch » zugewandt. Das Fehlen einen eigentlichen Soterio-

(1) CHOMJAKOV, *L'Eglise lat.*, S. 335-342.

(2) SUTTNER, S. 32-33.

(3) Ebenda, S. 45.

(4) CHOMJAKOV, Band 6, Moskau 1900², S. 410. SUTTNER, S. 45, Anm. 76. — Dieser Text ist sehr bezeichnend: Das Sichtbare, Körperliche, Geschichtliche erscheint platonisch-idealistisch abgewertet. In der Gegenüberstellung von Lehre und irdischem Leben Jesu und in der Betonung der Lehre ist Chomjakov Vorläufer von Lev Tolstoj (siehe *Russische Denker* [oben, S. 371, Anm. 3], S. 159 ff.).

logie sei vielleicht an der Theologie Chomjakovs der *Mangel schlechthin* (1).

Vor Jahren haben wir versucht, Chomjakovs Soteriologie kurz zu umreißen (2). Dort konnten wir vermerken, daß in seiner Schrift über die Einheit der Kirche wohl von allen sieben Sakramenten die Rede ist, nicht aber von der Quelle der Sakramente, dem Erlösungsopfer Christi; daß er nur einmal (im letzten Abschnitt von Paragraph 9) die Liturgie erwähnt (3). Wo Chomjakov in Paragraph 8 von der Eucharistie handelt, erwähnt er nebenbei, daß diese nicht nur « eine einfache Erinnerung an das Geheimnis der Erlösung » (« prostoe vospominanie o tainstvě iskuplenija ») sei (4). Am Ende von Paragraph 9 läßt er die Kirche höher als alle Riten die hl. Liturgie einschätzen, fügt jedoch gleich hinzu: « Am allerhöchsten aber steht die Einigung von Heiligkeit und Liebe » (« Vyše že vsego edinenie Svjatosti i Ljubvi ») (5). Im anschließenden Paragraph 10 kommt Chomjakov auf die endgültige Offenbarung der Rechtfertigung und der Heiligung in Christus zu sprechen (6). Der Abschnitt lautet:

« Beim Letzten Gericht wird sich in ihrer ganzen Fülle unsere Rechtfertigung (« opravdanie ») in Christus offenbaren (« javitsja »); nicht nur die Heiligung (« osvjaščenie »), sondern auch die Rechtfertigung: denn niemand hat sich völlig geheiligt und heiligt sich, sondern es ist auch noch die Rechtfertigung nötig. Alles Gute (« blagoe ») schafft in uns Christus, in Glaube, Hoffnung oder Liebe; wir unterwerfen uns lediglich seinem Tun; doch unterwirft sich niemand völlig. Deshalb ist auch noch die Rechtfertigung durch die Leiden und das Blut Christi nötig. Wer kann da noch vom Verdienste (« o zaslugě ») der eigenen Werke reden oder vom Vorrat an Verdiensten und Gebeten? Nur jene, die noch unter dem Gesetze der Knechtschaft leben. Alles Gute schafft in uns Christus, wir aber werden uns niemals völlig unterwerfen, niemand, selbst die Heiligen nicht, wie

(1) SUTTNER, S. 46-47. Suttner beruft sich hierfür u.a. auf J. ROMANIDES, *Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov, The Greek Orthodox Review* 2 (1956), S. 57-73; besonders 57-60; 73. Siehe aber vor allem S. 58, Anm. 2.

(2) *La nuova soteriologia russa, Orientalia Christiana Periodica* 9 (1943), S. 406-430; 419-430.

(3) Ebenda, S. 422.

(4) CHOMJAKOV, 2, S. 14.

(5) Ebenda, S. 23-24.

(6) S. 24. Vgl. SUTTNER, S. 76-78.

der Heiland selbst gesagt hat (1). Alles schafft die Gnade, und die Gnade wird unentgeltlich gegeben und wird allen gegeben..., aber nicht allen gleich... Alles schafft die Gnade. Unterwirfst du dich ihr, so vollendet sich in dir der Herr und er vollendet dich; doch brüste dich nicht mit deinem Gehorsam, denn auch dein Gehorsam kommt von der Gnade. Völlig aber fügen wir uns niemals; deshalb erbitten wir, außer der Heiligung, auch noch die Rechtfertigung » (2).

Aus diesen Worten scheint hervorzugehen, daß nach Chomjakov die Heiligung Grade zuläßt und nicht endgültig ist, während die Rechtfertigung durch Christi Leiden und Blut — wenigstens beim Letzten Gericht — als endgültig erscheint. Das Gute in uns, unsere Heiligung kommt dem Zitat zufolge durch Christi Gnade und unsere Unterwerfung zustande; zur völligen Heiligung und Rechtfertigung aber ist Christi Leiden und Blutvergießen nötig. Hier entstehen mehrere Fragen: 1) Sind nach Chomjakov zur vorläufigen, nicht vollkommenen Heiligung durch die Gnade auch Christi Leiden und Tod nötig? 2) Was versteht Chomjakov unter « Rechtfertigung durch die Leiden und das Blut Christi »? Denkt er dabei zur Zeit, wo er « Cerkov' odna » verfaßte, schon wie später an des Herrn Erlösungs*opfer*? Es ist schwer auf diese Fragen zu antworten, wenn man nicht spätere Gedanken Chomjakovs in die frühere Schrift hineinprojizieren will. Es scheint also nur der Ausweg zu bleiben, den Suttner geht: Chomjakovs « Bekenntnis » aus dem Geschichtswerk zu erklären.

Suttner stellt fest, daß Chomjakov hier über das Geschichtswerk hinausgeht, da er dem Kreuzestod Christi Bedeutsamkeit für das Christentum zuschreibt und da er die menschliche Begrenztheit nicht mehr nur auf das Verhaftetsein an historische Zufälligkeiten zurückführt, sondern auch auf die menschliche Freiheit und persönliche Schuld (3).

Dann kommentiert Suttner Chomjakovs angeführte Aussagen über Gnade und Rechtfertigung:

« Ganz eigene Wege geht Chomjakov aber, wenn er erläutert, was dem Menschen geschehe, wenn er gerechtfertigt wird. Er sei im Besitz der Gnade, er sei schon geheiligt, wenn er die ' Rechtfertigung ' empfängt; er empfange sie, weil seine Heiligung zwar wahr, aber

(1) Es ist nicht klar, auf welche Schriftstelle Chomjakov hier anspielt.

(2) Chomjakov, 2, S. 24-25.

(3) Suttner, S. 77.

noch unvollkommen sei. Nicht die Befreiung von einem Fluch und damit der Anfang der Begnadigung, vielmehr die Überwindung von Begrenztheit, also die Ganzheit der Heiligung wird in dieser Sicht durch die ' Rechtfertigung ' dem Menschen zuteil » (1).

Suttner ergänzt noch die Darlegung seines Standpunktes:

« Festhalten müssen wir, daß das ' Bekenntnis ' ausdrücklich ein Heilsangebot Gottes an die Menschheit lehrt, welches der Rechtfertigung vorangeht, ja deren Vorbedingung bildet und darum unabhängig von der Erlösungstat Christi ergeht und vom Menschen auch unabhängig von dieser Erlösungstat angenommen wird. Diese von der Erlösung durch Christus unabhängige Annahme des göttlichen Heilsangebotes meint unser Abschnitt, wenn er von ' Heiligung ' spricht » (2)

Ist aber diese Deutung richtig? Ist es wahr, daß der Mensch, der die Rechtfertigung empfängt, nach Chomjakov schon geheiligt ist? daß er die Rechtfertigung empfängt, *weil* seine Heiligung zwar wahr, aber noch unvollkommen ist? daß Chomjakov zufolge die Rechtfertigung nicht den Anfang der Begnadigung bedeutet? daß Chomjakov in der Rechtfertigung nicht die Befreiung von einem Fluch sieht, sondern die Überwindung der Begrenztheit und die Ganzheit der Heiligung? Es entstehen so viele Fragezeichen als Suttner Ansichten Chomjakovs aus dem zitierten Text entnimmt. Ja, anscheinend entnimmt Suttner diese Ansichten *nur* diesem Text. Hier macht sich allerdings ein Mangel in der Untersuchung bemerkbar: daß keine systematische Darlegung des Chomjakovschen Gnadenbegriffs vorgelegt wird, obschon das Wort « Gnade » im Titel der Dissertation steht.

Was ist nun zu Suttners Interpretation zu sagen? Geht nach Chomjakov die Heiligung der Rechtfertigung voraus? Uns scheint dies weder aus dem Zusammenhang im « Bekenntnis » noch aus dem genannten Text zu folgen.

1) Betrachten wir erst den *Zusammenhang*. Suttner selbst hat bemerkt, daß der Ausdruck « Rechtfertigung » bereits in Paragraph 8 anläßlich der Buße vorkommt (3). Doch muß man beachten, was Chomjakov schon vorher im gleichen Paragraph 8 über die Wege der Vorsehung Gottes und die Taufe sagt.

(1) Ebenda. Vgl. auch Chomjakovs 2. Brief an W. Palmer: SUTTNER, S. 92-93.

(2) SUTTNER, S. 77-78.

(3) Ebenda, S. 77, Anm. 132; CHOMJAKOV, 2, S. 16.

Da heißt es: « Die Heilige Kirche bekennt die Wege, auf denen es Gott gefällt das gefallene und tote Menschengeschlecht zur Wiedervereinigung im Geiste der Gnade und des Lebens zu führen » (1). « Sie bekennt die Geheimnisse (« tainstva »), durch die in der neutestamentlichen Kirche Gott den Menschen Seine Gnade herabsendet, und vorzüglich bekennt sie das Geheimnis der Taufe zur Reinigung der Sünden (2), insofern es in sich den Anfang aller anderen (Geheimnisse) enthält: denn nur durch die Taufe tritt der Mensch ein in die Einheit der Kirche, die alle übrigen Geheimnisse bewahrt. Wenn die Kirche eine einzige Taufe zum Nachlaß der Sünden bekennt, urteilt sie nicht über jene », die, besonders im Alten Bunde, ohne Taufe gerettet wurden oder werden. Chomjakov neigt der Meinung zu, « daß für die alttestamentliche Kirche Christus die Taufe auf sich nahm ». Wenn dem so ist, « wer setzt dann der Barmherzigkeit Gottes, die die Sünden der Welt auf sich nahm, eine Grenze? Doch ist die Taufe verpflichtend; denn sie allein ist die Tür zur neutestamentlichen Kirche, und in der Taufe allein äußert der Mensch seine Zustimmung zur erlösenden Tat der Gnade (« iz-javljaet čelověk svoe soglasie na iskupljajuščee dějstvie blagodati »). Deshalb wird er einzig und allein in der Taufe gerettet (« v edinom tol'ko kreščenii on i spasaetsja ») » (3).

Nehmen wir noch dazu, was Chomjakov im gleichen Paragraph zum Sakrament der Buße sagt: « Über das Geheimnis der Buße lehrt die heilige Kirche, daß sich der Menschengeist ohne es nicht von der Knechtschaft der Sünde und des sündhaften Stolzes reinigen kann; daß er nicht selbst seine eigenen Sünden nachlassen kann (denn wir sind nur vermögend uns selbst zu verurteilen, nicht aber zu rechtfertigen), und daß allein die Kirche die Macht der Rechtfertigung (« silu opravdanija ») hat, denn in ihr lebt die Fülle des Geistes Christi » (4).

Aus all diesen Sätzen folgt, daß auch für Chomjakov die Taufe das erste und grundlegende Sakrament ist, durch das die Gnade gegeben wird und die Sünden vergeben werden, durch das — selbst wenn das Wort « Rechtfertigung » anläßlich der Taufe nicht vorkommt — die Rechtfertigung geschieht; ferner daß es keine Gnade, Erlösung oder Rettung ohne Kirche und Christus gibt. Die Zustimmung zur erlösenden Tat der Gnade geschieht allein in der Taufe, nicht — wie Suttner meint — in der Annahme eines

(1) Chomjakov, ebenda, S 13.

(2) Später wird Chomjakov sagen, daß es eigentlich keine verziehene, nachgelassene, abgeschaffte Sünde gebe: *L'Eglise lat.*, S. 264-265. Siehe unten, S. 394-395 ff.

(3) Chomjakov, 2, S. 13.

(4) Ebenda, S. 16.

Heilsangebotes Gottes an die Menschheit, das angeblich der Rechtfertigung vorangeht, deren Vorbereitung bildet, das unabhängig von der Erlösungstat Christi ergeht und vom Menschen unabhängig von dieser Erlösungstat angenommen wird. Die Taufe hat nach den Worten Chomjakovs ihre Kraft aus der Barmherzigkeit Gottes, die die Sünden der Welt auf sich nahm. Hierin liegt eine Anspielung auf die Worte des Täufers vom Lamm Gottes und seinem Sühnopfer (Joh. 1,29).

2) Aber auch der *Text*, dem Suttner seine Meinung entnimmt, — obschon er auf den ersten Blick mißverständlich ist — enthält unseres Erachtens nicht jene sonderbare Auffassung. Am Anfang ist *nicht von der Rechtfertigung überhaupt* die Rede — man vergleiche das zu Paragraph 8 Gesagte —, *sondern von der vollen endzeitlichen Rechtfertigung*, die nicht nur zur zeitlichen, immer unvollkommen bleibenden Heiligung des Menschen im Gegensatz steht, sondern auch zur anfänglichen Rechtfertigung in der Taufe wie auch zur immer wieder zu erneuernden Rechtfertigung in der Buße. Alles Gute, alle Gnade kommt nach Chomjakov von Christus: dies gilt sowohl vom Aspekt der Heiligung wie der Rechtfertigung. Auch das letzte Ungenügen des Menschen muß durch Christi Leiden und Blut beseitigt werden, wie Chomjakov im Abschnitt über die Letzte Ölung oder Krankensalbung sagt (1).

Wenn Chomjakov Heiligung und Rechtfertigung einander gegenüberstellt, meint er zwei verschiedene, aber miteinander verbundene Aspekte des Heilswerkes Christi: 1) das mehr subjektiv-psychologische Aufnehmen der Gnade Christi durch Glaube, Hoffnung, Liebe und Gebet (2); und 2) die mehr objektiv-ontologische Aneignung der Erlösungstat Christi. Beides zusammenfassend spricht Chomjakov auch davon, daß die Kirche « ihre Liebe, ihren Glauben und ihre Hoffnung ausdrückt in den Gebeten und Riten die ihr durch den Geist der Wahrheit und die Gnade Christi eingegeben werden » (3).

Recht geben wir Suttner, wenn er anschließend bemerkt: « Als *Erlöser* ist Christus nach dem ' Bekenntnis ' der *Vollender des Heiles*. Dasselbe ' Bekenntnis ' läßt Christus aber auch als den

(1) Paragraph 8, CHOMJAKOV, 2, S. 16.

(2) Über das Gebet siehe vor allem Paragraph 9; CHOMJAKOV, 2, S. 17; 20; 21 ff. Vgl. *L'Eglise lat.*, S. 125-128 und SUTTNER, S. 107; 140 f.

(3) Paragraph 9; CHOMJAKOV, 2, S. 17.

Urquell des Heiles erscheinen ». Wenn er jedoch fortfährt und meint, Chomjakov frage nicht weiter, inwiefern Christus diese Ursächlichkeit zuzusprechen sei (1), so konnten wir bei Chomjakov doch schon die eine oder andere Frage, gelegentlich auch eine Antwort entdecken.

In seinen späteren Schriften aber fragt Chomjakov noch ausdrücklicher und legt, wenn auch meist nur fragmentarisch, eigene Gedanken über die Erlösungslehre dar.

In einer Korrespondenz über sein « Bekenntnis » mit I. S. Aksakov streift Chomjakov die Frage nach dem Ursprung des Leidens, der Sünde, und so auch der Erlösung. Er unterscheidet zwischen Sünde « als persönlichem Vergehen des Menschen wider die Gesetze der göttlichen Wahrheit » und « dem allgemeinen Verhältnis der Menschheit zu Gott, das aus dem ursprünglichen Verletzen des dem Menschen vorgeschriebenen Gesetzes entstanden ist » (2). Mit dieser letzten Art Sünde ist die Erbsünde angedeutet. Suttner bemerkt an dieser Stelle: « Damit beginnt er die Rechtfertigungslehre des ' Bekenntnisses ' zu überwinden, denn er beachtet nun, daß der Mensch sich zur göttlichen Gnade nicht einfach wie ein Gefäß zu dem, was es aufnehmen soll, verhält, sondern zunächst vor Gott verschlossen ist » (3). Doch scheint uns, wie oben dargelegt wurde (4), aus dem, was Chomjakov im « Bekenntnis » über Taufe und Buße schreibt, klar hervorzugehen, daß er auch damals bereits für den sündigen Menschen eine Öffnung zu Gott durch die Sakramente für nötig hielt. Nach Suttner jedoch beginnt Chomjakov erst hier, « den Heilsratschluß Gottes mit dem Erlöserleben Christi zu verknüpfen ».

Chomjakov schreibt weiter an Aksakov: « Nur Christus allein, der an der Sünde nicht teilhatte und sich freiwillig der Logik der menschlichen Beziehungen zur Welt Gottes, d. h. dem Leiden und dem Tode unterordnete, hat diese Logik verurteilt, indem er sie dem Menschen als solchem gegenüber, den er in seiner Person (« v Sebě ») darstellte, ins Unrecht setzte; ohne Christus wäre sie mit Rücksicht auf jeden eizelnen Menschen gerecht gewesen. Er, ohne Sünde, nahm aus Liebe alle Bedingungen des irdischen Lebens an und verzichtete sogar auf die verdiente Glückseligkeit, um sich nicht von der

(1) SUTTNER, S. 78.
(2) CHOMJAKOV, 8, Moskau 1900, S. 356 ff., 358. SUTTNER, S. 135.
(3) SUTTNER, ebenda, S. 135.
(4) Siehe oben, S. 386-388.

Brüderschaft zu trennen, und verwandelte auf diese Weise die freiwillig auf sich genommene Sünde des menschlichen Ungehorsams und Unrechts (« nepravdy ») in eine Tugend und in das höhere Recht (« pravdu ») der Liebe » (1).

Über diese Worte Chomjakovs urteilt Suttner: « Die Spekulation über das Wie der Erlösung unterstreicht den ontologischen Aspekt der Neugestaltung, hat aber kaum Platz für einen Gedanken an Sühne durch das Blut Christi. Dem entspricht es, daß Chomjakov in diesem Brief im Leiden des Christen keine Teilnahme am Opfer des Herrn, sondern nur Strafe und Läuterung anerkennt. So führt er auch aus, ' daß, wenn der Mensch sündlos wäre, Gott ihn durch Leiden und Tod nicht heimsuchen könnte. Der Tod würde sich in Verklärung wandeln. Dies dient zur Antwort auf die unsinnige Meinung, die kürzlich von Papste zum Dogma erhoben wurde, von der völligen Sündenlosigkeit der Mutter Gottes ' (2), deren Entschlafung die Orthodoxie bekanntlich am 15. August festlich begeht » (3). Suttner drückt sich vorsichtig aus, wenn er urteilt, hier sei kaum Platz für einen Gedanken an Sühne durch das Blut Christi. Doch vielleicht gibt Chomjakov hier, wenigstens unter einer Rücksicht, einschlußweise etwas mehr zu. Da er einerseits behauptet, Christus allein habe an der Sünde nicht teilgehabt (4), anderseits aber freiwillig die Sünde des menschlichen Ungehorsams und Unrechts auf sich genommen, und außerdem klar sagt, daß Christus sich dem Leiden und Tod unterordnete — der Tod Christi aber war sein blutiger Kreuzestod —, so dürfte damit der Sache nach der Sühnegedanke vorhanden sein (5).

(1) Chomjakov, 8, S. 359.
(2) Ebenda, S. 362.
(3) Suttner, S. 136.
(4) Später allerdings schreibt Chomjakov: « Christus ist nicht mehr das reine und vollkommene Wesen »; er wird wirklich Sünde [vgl. 2 Kor. 5,21]: *L'Eglise lat.*, S. 262; 126-127.
(5) Doch bleibt Chomjakov in seiner Polemik gegen das katholische Mariendogma nicht konsequent: Wenn überhaupt Leiden und Tod im Unschuldigen nicht möglich sind, sind sie auch in Christus als Unschuldigem nicht möglich; wenn sie aber in Christus Tatsache sind und wegen seiner Unschuld zur Verklärung führen, warum sollte dann die nach westlicher wie östlicher Überlieferung allreine, allheilige Gottesmutter nicht gleichfalls mit ihrem Sohne unschuldig leiden und sterben können, so daß sich auch in ihr der Tod in Verklärung wandelte?

In seinem zweiten französischen Aufsatz (1) berührt Chomjakov abermals die Soteriologie. Er weist darauf hin, daß der gefallene Mensch die Zusage der Erlösung erhielt (2) und daß dann Gott zu bestimmter Zeit sich vollkommen in seinem Sohn geoffenbart und in ihm die Erlösung geschenkt hat (3). « Chomjakov » — so meint Suttner — « legt in diesem Zusammenhang wiederum die Erlösungstheorie vor, die er im Briefwechsel mit seinen slavophilen Freunden dargestellt hatte (4); er ergänzt sie aber durch Aussagen über den Sühnecharakter des Opfers Christi, die er danebenstellt » (5). Darauf zitiert Suttner zur Bestätigung die Worte Chomjakovs: « Der Erlöser lebt in seiner Kirche, er lebt in uns. Er tritt (für uns) ein, und wir beten; er empfiehlt uns der göttlichen Gunst, und wir empfehlen uns wechselseitig unserem Schöpfer; er opfert sich als ewiges Opfer und wir bringen dem Vater dieses Lob-, Dank- und Sühnopfer (« de propitiation ») dar für uns selbst und für alle unsere Brüder, ob sie noch in den Gefahren des irdischen Kampfes stehen oder der Tod sie bereits hat hinübergehen lassen in die ruhige Aufwärtsbewegung der himmlischen Seligkeit » (6). Dann ist bei Chomjakov noch weiter von unserm Gebet zum Vater im Namen Christi die Rede (7).

Wir hatten zu dieser Stelle Chomjakovs seiner Zeit bemerkt, daß er in seinen französisch verfaßten Schriften klar die Existenz des Opfers Christi bezeugt, daß er aber den Ton mehr als auf das Sühnopfer Jesu auf die bewußte und moralische Vereinigung des Menschen mit Christus durch Gebet und Liebe lege (8). Es handelt sich daher vielleicht weniger um eine Nebeneinanderstellung der früheren soteriologischen Ideen Chomjakovs und neuer Aussagen über den Sühnecharakter des Opfers Christi als um ein Ineinander, bei dem der Sühnegedanke zurücktritt.

Beachtlich vom soteriologischen Standpunkt her ist im zuletzt angeführten Zitat die Behauptung, der Erlöser opfere sich als ewiges Opfer. Was will Chomjakov damit sagen? Ein wenig

(1) Chomjakov, *L'Eglise lat.*, S. 89-187.
(2) Ebenda, S. 126; Suttner, S. 140-141.
(3) Chomjakov, ebenda, S. 126.
(4) Suttner, S. 136.
(5) Ebenda, S. 141. Vgl. *La nuova soteriologia russa*, a.a.O., S. 422-423.
(6) Chomjakov, *L'Eglise latine*, S. 128; Suttner, S. 141.
(7) Chomjakov, ebenda, S. 128-129. Vgl. oben, S. 388, Anm. 2.
(8) *La nuova soteriologia russa*, S. 422-423.

ausführlicher erklärt er dies im zweiten Teil des dritten französischen Aufsatzes, dort, wo nach Suttner das « zweite Bekenntnis » einsetzt (1). Suttner handelt von dieser letzten Fassung der Soteriologie Chomjakovs nur auf zwei Seiten (2) und ohne auf unsere frühere Darlegung (3) Bezug zu nehmen. Denn es geht ihm nicht um Chomjakovs Erlösungslehre als solche, sondern um ihre Stellung im Gesamtrahmen der Lehre Chomjakovs über die Selbstoffenbarung Gottes, die Begnadigung und die Kirche Christi.

Nach Chomjakov hat sich Gott in der Zeit vor allem in Jesus geoffenbart: dem Gerechten, unserm Erlöser; dieser ist « das einzige moralische Wesen » (« L'Être moral unique »). Die vollendete Offenbarung geschieht durch den Heiligen Geist, der uns erkennen läßt, daß Gott durch die Christusidee von Ewigkeit her Sieger über das Böse ist. Der Geist Gottes hat durch sein Organ, die Kirche, den Sohn « das Lamm » genannt, « das vom Beginn der Jahrhunderte als Opfer dargebracht ist » (« l'Agneau offert en sacrifice dès l'origine des siècles ») (4). Doch beruht diese Lehre wohl auf einem exegetischen Mißverständnis.

Chomjakov hat vermutlich Offbg. 13,8 im Auge, wo wir im slavischen Text lesen: « vsi živuščii na zemli, imže ne napisana sut' imena v knigach životnych agnca zakolenago ot složenija mira ». Es ist die Rede von allen Erdenbewohnern, deren Namen nicht im Buche des Lebens stehen. Die letzten Worte « ot složenija mira » (griechisch: « ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ») sind aber wohl nicht auf die unmittelbar vorhergehenden Worte « agnca zakolenago » (griechisch: « τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ») zu beziehen, sondern auf das Aufgezeichnetsein im Buche der Lebenden, so daß der ganze Vers lautet: « alle Erdenbewohner, deren Namen seit Beginn der Welt nicht geschrieben stehen im Lebensbuche des geopferten Lammes ». Dies findet seine Bestätigung bei einem Vergleich mit Offbg. 17,8, wo im Slavischen, dem griechischen Text entsprechend, zu lesen ist: « imže imena ne napisana sut' v knigu životnuju ot složenija mira »; « deren Namen nicht von Anbeginn der Welt ins Buch des Lebens eingetragen sind ».

Im Zusammenhang mit der Lehre Chomjakovs von der «Selbstoffenbarung Gottes» gibt Suttner Chomjakovs Soteriologie

(1) Chomjakov, *L'Eglise lat.*, S. 258 ff.; Suttner, S. 168 ff.
(2) S. 168-170.
(3) *La nuova soteriologia russa*, S. 422-427.
(4) Chomjakov, *L'Eglise lat.*, S. 259; Suttner, S. 168 mit Anm. 6.

in ihrer letzten Fassung auf zwei Seiten dicht gedrängt wieder, möglichst mit den Worten Chomjakovs selber, ohne Kommentar.

Lassen wir nun diese Erlösungslehre auf uns wirken, so entsteht der Eindruck, daß der slavophile Theologe tiefe und originelle Gedanken geäußert hat. Eine genaue Analyse bestätigt dies, zeigt aber zugleich Unausgeglichenheiten und innere Widersprüche. Auf den ersten Blick scheint seine Soteriologie — wenigstens in den großen Linien — mit der traditionellen in Ost und West übereinzustimmen. Es scheint da um den ewigen Ratschluß der Erlösung zu gehen und um seine Ausführung in der Zeit, um die Erlösung als Offenbarung der Gerechtigkeit und Liebe von Vater und Sohn und Heiligem Geist, um Sündhaftigkeit und Rechtfertigung und Heiligung der Menschen. Originell muten dabei an die beiden Behauptungen wie: Das Lamm wurde als Opfer dargebracht seit Beginn der Zeiten; Gott ist Sieger über das Böse von Ewigkeit her durch den Gedanken Christi.

Zwar läßt Chomjakov nunmehr das Opfer Christi ausdrücklich auch als Sühnopfer zu. Wenn wir uns aber fragen, was genau er darunter versteht, so scheint er sehr weit vom überlieferten Sühnegedanken entfernt zu sein, und zwar aus folgendem Grunde: Er sucht jeden Gedanken an ein Verdienst auszuschalten; Verdienst ist für ihn ein in der Soteriologie unzulässiger juridischer Begriff. Das Ergebnis des Erlösungswerkes Christi ist nach seiner Meinung nicht ein Verdienst Christi als Frucht seines Lebens, Leidens und Sterbens; sondern die Erlösung besteht darin, daß Christus unter Voraussetzung der Menschwerdung — d.h. der Verbindung des ewigen Gedankens (Logos) des Vaters, des ewigen Seins, mit der menschlichen Begrenztheit — durch die Kraft seines menschlichen Willens die göttliche Gerechtigkeit erscheinen läßt, sie manifestiert, sie erklärt. Mit ausdrücklichen Worten schließt zwar Chomjakov ein Verdienst in Christus nicht aus, sondern nur im sündigen Menschen; aber er weist jedes Verdienst zurück, so daß es auch in Christus ausgeschlossen scheint. Andererseits läßt er — wie wir gesehen haben — Christi Tat als Sühnopfer zu, was einschlußweise ein Verdienst bedeutet: Der Sohn bringt sich selbst, vor allem im Sterben, dem himmlischen Vater als höchsten Wert dar zur Rechtfertigung und Heiligung der Sünder. So kommt es, daß Chomjakov zugleich ausschließt und einschlußweise zuläßt. Dazu kommt dies: Die Kehrseite des Bestrebens, im gerechtfertigten Menschen kein Verdienst zuzugeben, besteht darin, daß Chom-

jakov dann schließlich die Tilgung der Sünde im gerechtfertigten Sünder leugnet und nur von einer « Verklärung » der Sünde spricht. Chomjakov schreibt:

« Tout est juste: car la justice (judiciaire) n'est que la loi logique manifestée; et en effet rien n'a disparu sans traces. Le péché n'a point été pardonné, ni absous, ni aboli, ce qui serait contraire aux lois de la raison: mais il a été transfiguré en perfection par l'union complète de l'homme avec son Sauveur. Tel est le mystère divin » (1). Chomjakov nimmt hier « gerichtliche Gerechtigkeit » in einem sehr äußerlichen Sinne, als manifestiertes logisches Gesetz. Doch liegt darin keineswegs der Kern der wiederhergestellten Gerechtigkeit, weder in einer rein natürlich denkbaren noch in der tatsächlichen übernatürlichen Ordnung. Die Tilgung der Sünde als manifestiertes logisches Gesetz ist nur die Folge davon, daß der Sünder seine Sünde, seine Schuld zurücknimmt oder bereut und, vor allem, daß Gott die Sünde, die Schuld nachläßt oder verzeiht; was in der gegenwärtigen Heilsordnung durch Eingießung der göttlichen Gnade oder Liebe geschieht. Dies letzte wird nun von Chomjakov nicht geleugnet: Christus ist für ihn nicht nur die Gerechtigkeit des ewigen Vaters, sondern auch seine Liebe (2). Nur faßt Chomjakov diese Liebe nicht als seinsmäßigen Zustand des Erlösten, nicht als « heiligmachende Gnade » der katholischen Theologie, sondern als psychologische, moralische Einigung oder Verbindung mit Christus: Christus, gedrängt durch die Liebe, vereinigt sich « in inniger und vollkommener Einigung » mit der sündigen Kreatur, um sie zu erlösen (3). Die Folge für Christus, den Erlöser, ist: « Le Christ n'est plus l'être pur et parfait: il s'est uni à toute créature qui ne le repousse pas; il a pris sur lui tout péché quel qu'il soit; il est sous le poids de la colère divine et sous le poids de la condamnation dont il est lui-même la justice manifestée; il subit l'arrêt auquel il s'est soumis: cet arrêt, c'est la mort » (4).

Wir haben also am Ende der Soteriologie Chomjakovs ein doppeltes Paradox — er nennt es Geheimnis: 1) Christus allein hatte nicht teil an der Sünde (5), « er ist von Ewigkeit her die

(1) CHOMJAKOV, *L'Eglise lat.*, S. 264-265.
(2) Ebenda, S. 261-262.
(3) S. 262.
(4) Ebenda, S. 262.
(5) CHOMJAKOV, 8, S. 359.

einzige gerechte Verurteilung der Sünde » (1); doch ist er in der Erlösung « nicht mehr das reine und vollkommene Wesen » (2). 2) Durch die Vereinigung mit dem Erlöser, der die Verantwortung für die Sünde übernahm « ist jede Sünde in Gerechtigkeit verwandelt; jeder Sünder ist Sohn Gottes geworden » (3); doch gilt gleichzeitig, daß « die Sünde keineswegs verziehen ist, noch auch nachgelassen oder abgeschafft..., sondern vollkommen verklärt (4). Wir haben hier also ein doppeltes geheimnisvolles, an Luthers Lehre erinnerndes « Gerecht und zugleich Sünder ». Mag sein, daß Chomjakovs Soteriologie wegen ihrer gedrängten Kürze so schwer zu fassen ist. Jedenfalls fehlt diese Disziplin bei ihm nicht völlig.

Gemeinschaftsmystik

Wie schon gelegentlich im Verlauf dieser Ausführungen klar wurde, lautet eine der wichtigsten, Chomjakovs Ekklesiologie betreffenden Fragen: Welche Rolle spielt in ihr die Mystik? Ist die nach Chomjakov benannte « Sobornost'-Lehre » Gemeinschaftsmystik? Suttner streift gelegentlich dieses Thema, ohne es jedoch in den Mittelpunkt seiner Untersuchung zu rücken. Wo vom Gebet als Ausdruck der Nächstenliebe die Rede ist, bemerkt Suttner in einer Anmerkung, daß nach N. Berdjaev (5) die Mystik Chomjakov, diesem persönlich tieffrommen Manne, fremd war (6). Liegt hier nicht ein seltsames Paradox? Doch müssen hier zwei Fragen auseinandergehalten werden: 1) War Chomjakov in der Praxis Mystiker? 2) Oder aber hat er nur in der Theorie eine Ekklesiologie ersonnen und ausgearbeitet, in der die Mystik einen wesentlichen Platz einnimmt? Ja, es gäbe noch eine weitere Möglichkeit: 3) Chomjakov war theoretisch wie praktisch Mystiker.

Versuchen wir zum Studium dieses Themas anzuregen und dabei die gelegentlichen Hinweise Suttners zu benutzen.

Im Geschichtswerk charakterisiert Chomjakov den alttestamentlichen Propheten: « Der Prophet wendet sich an Gott mit einem Glauben, für den das Unsichtbare sichtbar ist und kein Unterschied mehr besteht zwischen dem nur gedachten Himmel

(1) *L'Eglise lat.*, S. 263.
(2) Ebenda, S. 262.
(3) S. 262-263.
(4) S. 264-265.
(5) *A. S. Chomjakov*, Moskau 1912, S. 56.
(6) Suttner, S. 73, Anm. 130.

und der den Sinnen faßbaren Erde. Es geht bei ihnen nicht um Meinung, nicht um persönliche Überzeugung, sondern um Wurzel und Summe des ganzen Lebens; es geht um eine offenkundige Frucht ununterbrochener, unveränderlicher Überlieferung » [1]. Unmittelbar vorher schreibt Chomjakov von der festen Überzeugung des Propheten vom freien Tätigsein und von der grenzenlosen Allmacht Gottes, von den Taten Gottes. In dieser Überzeugung, in diesem Glauben des Propheten fallen aber Sichtbar und Unsichtbar, Himmel und Erde zusammen; das gesamte Leben des Sehers ist darin zusammengedrängt; ja, die ganze (gemeinschaftliche) Überlieferung zielt darauf hin, ist darin enthalten, wie die Frucht in Wurzel und Baum. Beachten wir außerdem — was Chomjakov gewiß sehr wohl wußte —, daß Gottes freies Tätigsein in den Propheten nicht zuletzt in Visionen, Offenbarungen, Einsprechungen und Erleuchtungen — also großenteils mystischen Phänomenen — bestand. Man gewinnt also den Eindruck, daß Chomjakov an der zitierten Stelle tatsächlich ein mystisches Glaubenserlebnis im Auge hat und beschreibt.

Kurz nachher meint Suttner: « Statt dessen » — d.h. statt zweier Seinskomponenten, der empirischen Struktur und des inneren Lebens des Hl. Geistes — « kennt Chomjakov nur ein einziges Prinzip in der Kirche: die innere Belebung der Menschheit durch Gottes Geist. Diese Belebung schafft sich in der Geschichte ihre Manifestationen. In der irdischen Kirche wird also die Gnade Gottes in dem, was sie hervorruft, empirisch erfahrbar, und Chomjakov lehrt, daß die Kirche dort nicht sei, wo ihre notwendigen Manifestationen nicht gegeben sind » [2].

Es fragt sich jedoch, wie Chomjakov « die innere Belebung der Menschheit durch Gottes Geist » oder die empirische Erfahrbarkeit der Gnade Gottes auffaßt. Meint er den belebenden Gottesgeist oder aber die durch ihn belebte Menschheit? Uns scheint, daß sich aus Chomjakov das eine wie das andere beweisen läßt. Jedenfalls ist « empirische Erfahrbarkeit der Gnade Gottes » eben Mystik.

Zum Schluß des « Bekenntnisses », Nummer 10, bemerkt Suttner: « Der Kirche sei die Wahrheit völlig gegeben, dem Individuum aber nur teilweise », — so besagt der fünfte Abschnitt —

(1) Chomjakov, 5, S. 341; Suttner, S. 42.
(2) Suttner, S. 49. Vgl. oben, S. 372 ff.; 381.

« denn in der Kirche lebe der Geist Gottes und gebe ihr die Wahrheit so innerlich zu eigen, daß ihre Schrift heilige Schrift werde und ‘ durch ein inneres Wissen ’ sei ihr Christi Erbe so gut vertraut, daß sie dieses gar nicht verkennen könne, während der einzelne gläubig der Kirche gehorchen solle, damit er nicht etwa den ihm gegebenen Anteil der Weisheit verliere » (1). Hiermit wird deutlich, daß nach Chomjakov der Einzelchrist nicht schlechthin Kirche ist. Wenn dem aber so ist, wo schwebt dann die Kirche über ihm, falls sie nicht doch mit ihm irgendwie als inadäquat identisch gedacht wird? Wem eignet das « innere Wissen » um Christi Erbe; wer ist sein Träger? Gibt es außer dem unendlichen Wissen des Heiligen Geistes und dem endlich-begrenzten Wissen des Einzelchristen durch den Glauben etwas Mittleres? Ist dies Mittlere eine individuelle, persönliche mystische Erkenntnis oder eine gemeinschaftliche höhere Erkenntnis, eine « Gemeinschaftsmystik »? Betont doch Chomjakov immer wieder den gemeinschaftlichen, durch die wechselseitige Liebe bedingten Charakter der Glaubenserkenntnis!

In seinen Briefen an W. Palmer, versucht sodann Chomjakov nach Suttner « eine der Bewunderung werte Darstellung jenes Lebens, das Gottes Gnade im einzelnen Gläubigen bewirkt » (2). Werden dabei — so fragt man sich wieder — die mystischen Gnaden berücksichtigt?

Und wenn Ju. Samarin Chomjakovs Leben in der Kirche mit den Worten beschreibt: « sich selbst als ein lebendiges Teilchen eines lebendigen Ganzen, das sich Kirche nennt, zu fühlen und sein geistliches Eins-sein mit diesem Ganzen » (3), will er dann damit nicht abermals ein mystisches Kirchenerlebnis gemeinschaftlicher Art andeuten?

Spielt nicht ferner Chomjakov im klassischen Text seines ersten französischen Aufsatzes über die kirchliche Gemeinschaft und ihre Wahrheitserkenntnis deutlich an auf ein mystisches Erlebnis, auf eine Art Gemeinschaftsmystik? Er sagt da, daß in

(1) Suttner, S. 75-76.

(2) Ebenda, S. 97. Suttner verweist auf keine Stelle im besonderen. Die Briefe Chomjakovs an Palmer finden sich bei W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church during the Last Fifty Years*, Band I, London 1895. Diese Briefe müßten eigens auf die Mystik Chomjakovs hin untersucht werden.

(3) Chomjakov, 2, S. 11; x-xi.

Glaubensfragen kein Unterschied bestehe zwischen Gelehrten und Ungelehrten, Hierarchen und Laien, Mann und Frau, Herrscher und Untertan, Herren und Sklaven, weil im Kirchenvolk, « wenn es nötig ist, nach dem Willen Gottes, der Jüngling die Gabe der Vision empfängt und das Kind das Wort der Weisheit, der unwissende Schäfer die Ketzerei des gelehrten Bischofs widerlegt, auf daß alle eins seien in der freien Einheit des lebendigen Glaubens, welcher die Offenbarung des Geistes Gottes ist » (1).

Zweierlei ist an diesem Text von Bedeutung: 1) Es geht hier um freie Gottesgaben — auch mystische, wie die einer Vision —, die einzelne Gläubige als Offenbarung vom Geiste Gottes erhalten. 2) Die freie Einheit des lebendigen Glaubens resultiert (« auf daß »: « afin que ») aus den u.a. mystischen Gnadengaben, die der eine Geist Gottes einzelnen und allen Gläubigen in der Kirche austeilt.

Suttner kommentiert eine Bemerkung, die wir vor Jahren zu diesem Texte Chomjakovs gemacht haben; die Bemerkung lautet:

« La concezione di Chomjakov non sembra troppo diversa da quella protestante: la ' sobornost ' rassomiglia alla ' comunità ecclesiastica ' dei protestanti, i doni speciali conceduti all'adolescente, al fanciullo, al pastore illetterato rassomigliano all'assistenza dello Spirito Santo ai singoli fedeli nella lettura della Sacra Scrittura...: tutti i fedeli sono in fondo uguali nell'insegnamento ecclesiastico » (2).

Hierzu bemerkt seinerseits Suttner: « Schultze übergeht aber, daß sie » — die Gläubigen — « für Chomjakov einander gleich sind, nicht in einer allgemeinen Unmittelbarkeit zum Geiste Gottes, sondern weil sie in gleicher Weise auf die Gesamtheit der Kirche als Gnadenvermittlerin bezogen sind. Die kirchliche Gemeinschaft ist für Chomjakov eben nicht die Summe der Begnadeten, sondern Mittlerin des Heiles » (3).

Darauf läßt sich folgendes erwidern: Durch unseren vorsichtigen Vergleich wurden in keiner Weise die Unterschiede, die zwischen Chomjakovs Ekklesiologie und der protestantischen bestehen, geleugnet. Unterstrichen werden sollte besonders *eine* Ähnlichkeit: Beide unterbewerten, vom katholischen Standpunkt aus gesehen, die Autorität der kirchlichen Hierarchie im gewöhnlichen Lehramt wie im außerordentlichen Lehramt der allgemeinen Kon-

(1) *L'Eglise lat.*, S. 62.

(2) *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Spirito genuino dell'ortodossia, Or. Chr. Per.* 7 (1941), S. 181 f.

(3) SUTTNER, S. 111, Anm. 98.

zilien; beide setzen an deren Stelle eine kirchliche Gemeinschaft — Sobornost' oder Gemeinde — unter Berufung auf persönliche Eingebung, Einsprechung oder Gnade des Heiligen Geistes.

Im Gegensatz zu Suttner aber scheint uns, daß nach Chomjakov die Gläubigen in der Kirche *auch* « in einer *allgemeinen* Unmittelbarkeit zum Geiste Gottes » einander gleich sind. Was hätte es sonst für einen Sinn, die Kirche in überspitzter Formulierung mit dem Geiste Gottes gleichzusetzen (1)? Der Jüngling, das Kind, der Schäfer werden vom einen Heiligen Geist zur freien Einmütigkeit hin erleuchtet; die unmittelbare mystische Begnadigung ist die Ursache, die Voraussetzung für (« afin que ») die freie Einmütigkeit. Der allgemeine (« sobornyj ») unmittelbare Kontakt mit dem einen Geist manifestiert sich auch sichtbar in der empirischen Welt. Hier liegt der Kern der nach Chomjakov benannten Sobornost'-Lehre.

Zur Behauptung, daß die kirchliche Gemeinschaft nach Chomjakov nicht « die Summe der Begnadeten, sondern Mittlerin des Heiles » sei, wäre noch hinzuzufügen, daß die Kirche tatsächlich beides ist und daß « Summe der Begnadeten » auch für den katholischen Theologen nicht nur die mechanische Nebenordnung oder Aneinanderreihung von mit Gott verbundenen Einzelchristen (2) ist, sondern wesentlich auch die wechselseitige mannigfaltige Verbundenheit und Liebe aller untereinander einschließt.

Zur Illustration der Chomjakovschen Auffassung der Gemeinschaftsmystik lassen sich noch weitere Texte aus dem zweiten und dritten französischen Aufsatz anführen.

Im zweiten Aufsatz kommt das Thema immer im Zusammenhang mit dem Pfingstereignis zur Sprache. Dabei wird die Gemeinsamkeit und Einmütigkeit der Pfingstgnade unterstrichen, jedesmal auch im Gegensatz zur wirklichen oder nur vermeintlichen protestantischen wie katholischen Sicht.

So spricht Chomjakov vom Geist Gottes, der auf das Haupt der Jünger herabstieg, die in der Einmütigkeit des Gebetes versammelt waren, und der ihnen die Gegenwart ihres Herrn wiedergab. Auch wir — er meint damit die Gläubigen der heutigen Kirche — nehmen an dieser vollkommenen Freude teil, weil wir wissen, daß die Kirche Christus nicht mehr sucht, sondern ihn

(1) Siehe oben, S. 369 ff.

(2) Vgl. *L'Eglise lat.*, S. 117.

besitzt und daß sie ihn beständig durch die innere Tätigkeit der Liebe besitzt und erlangt. Das unsichtbare Haupt der Kirche hat diese ganz und gar mit seiner Liebe belebt, damit sie in sich selbst die unverfälschte Wahrheit trage (1).

Im gleichen Aufsatz meint Chomjakov, der Mensch, « aufgenommen in die Kirche durch die Taufe, aber noch abgesondert auf Erden, werde in die Gemeinschaft der irdischen Kirche zugelassen und erhalte seinen ersten kirchlichen Grad durch die Handauflegung » (2). Dann ist die Rede von den sichtbaren Gaben des Hl. Geistes, die dies Sakrament der Handauflegung begleiteten, « um nicht das Individuum zu verherrlichen, das sie empfing, sondern die heilige Gemeinde, in die es aufgenommen worden war » (3). Es fällt auf, daß Chomjakov hier den Menschen, der das Sakrament der Taufe empfing, noch als isoliert betrachtet und ihn erst durch das Sakrament der Firmung in die Gemeinschaft der irdischen Kirche einzugliedern scheint. « Die Firmung » — so fährt er fort — « läßt uns, dadurch daß sie uns in den Schoß der Gemeinde oder der irdischen Kirche einführt, teilnehmen am Pfingstsegen » (4). Und er fügt gleich hinzu: « denn dieser Segen selbst ist nicht den Individuen, die zugegen waren, als das Wunder geschah, bewilligt worden, sondern ihrer Versammlung » (5).

Will nun Chomjakov wirklich sagen, daß die Pfingstgnade, der Pfingstsegen nicht auch individuell-persönlich, sondern nur gemeinschaftlich war? Der überspitzte Wortlaut legt eine solche Deutung nahe. Doch sieht sich Chomjakov gerade an dieser Stelle genötigt, in einer Anmerkung seinen Gedanken genauer zu bestimmen. Dort schreibt er:

« In der Tat, die Jünger empfingen weder die Wundergabe, die sie zuvor hatten, noch die Gabe der prophetischen Vorausschau noch auch irgend eine individuelle Gabe; sondern sie empfingen die Sprachengabe, eine eminent soziale Gabe und ein Symbol für eine gemeinsame allumfassende Bestimmung. Ich beabsichtige keineswegs zu sagen, daß die anderen Gaben ausgeschlossen gewesen seien; ich sage nur, daß jene allein manifestiert worden ist » (6).

(1) Ebenda, S. 112.
(2) Ebenda, S. 146-147.
(3) S. 147.
(4) Ebenda.
(5) Ebenda.
(6) S. 147, Anm. 1.

Chomjakov will also die persönlichen Gaben keineswegs ausschließen, sondern nur den gemeinschaftlichen Charakter der Pfingstgnade unterstreichen.

Die Firmung wird zwar vom Individuum empfangen, aber nicht zu seiner Verherrlichung, sondern zur Verherrlichung der kirchlichen Gemeinschaft. Durch die Firmung wird das Individuum der Pfingstgnade teilhaftig und demnach eines Segens, der nicht den Individuen, sondern ihrer Versammlung geschenkt wurde. Unter welcher Rücksicht Chomjakov das, was doch evident zunächst einzelnen Gläubigen zuteil wurde, als gemeinschaftlich betrachtet, sagt er ausdrücklich: 1. Das Ziel dieser Pfingstgnade ist die Verherrlichung der Gemeinschaft. 2. Die Pfingstgabe, d.h. die Sprachengabe, bezeichnet symbolisch die universale Aufgabe der neuen kirchlichen Gemeinschaft. Chomjakov will nur hervorheben, was zu Pfingsten kirchlich-gemeinschaftlich manifestiert worden ist, wobei er die empfangenen Gaben durchaus ontologisch als individuell-persönlich beschreibt.

Im dritten französischen Aufsatz legt Chomjakov abermals dar, dazu in besonders charakteristischer Weise, wie, ohne erzwungene Einheit und ohne erzwungenen Gehorsam, die Übereinstimmung in der Kirche zustandekommt.

Auch hier erwähnt er das Pfingstgeheimnis: « Millionen Menschen schauen die Sonne und sind sich einig über ihren Glanz. Der Blinde kann daran zweifeln; doch ist (deshalb) die Übereinstimmung der Scharfblickenden aufgezwungen (« imposé »)? Nun aber ist die gegenseitige Liebe, eine Gnadengabe, das Auge, das in jedem Christen die göttlichen Dinge sieht; und dieses Auge hat sich niemals in der Kirche geschlossen seit dem Tage, an dem die Feuerzungen sich auf das Haupt der Apostel senkten, und wird sich niemals schließen bis zum Tage, an dem der höchste Richter kommen wird, um von der Menschheit Rechenschaft zu fordern über die Wahrheit, die er ihr geschenkt und die er mit seinem eigenen Blut besiegelt hatte. Die jedem einzelnen Christen nach Maß zugeteilte Hellsichtigkeit findet ihre Fülle nur in der organischen Meinung aller (« dans l'opinion organique de tous »), so wie ich es in meiner zweiten Broschüre gesagt habe » (1).

Das Sehen der Sonne wie das gegenseitige Sich-Lieben sind ohne Zweifel Akte oder Tätigkeiten des einzelnen Menschen oder

(1) *L'Eglise lat.*, S. 228. Vergleiche S. 93 ff.; 116 ff. u.a.

Gläubigen; überdies ist die gegenseitige Liebe der Christen auch Wirkung der göttlichen Gnade. Durch die beschriebenen Akte oder Tätigkeiten kommt aber eine Übereinstimmung zwischen allen zustande. Dunkel bleibt jedoch auch an dieser Stelle, wie die individuelle, partielle, begrenzte, beschränkte Hellsichtigkeit oder Erkenntnis, die jedem einzelnen eigen ist und in ihm bleibt, nun doch schon hienieden in der organischen Meinung aller ihre Fülle finden kann. Wer ist das Subjekt, wer ist der Träger dieser die Fülle der göttlichen Erkenntnisse enthaltenden Meinung aller? Ist es der einzelne, da es Erkenntnis und Meinung genau genommen nur im einzelnen gibt? Was nützt mir eine höhere Erkenntnis der über mir schwebenden Gemeinschaft, wenn sie nicht von mir individuell, persönlich angeeignet wird? Widerspricht nicht die Annahme einer solchen höheren Gemeinschaftserkenntnis der Tatsache, daß in jedem einzelnen die Glaubenserkenntnis stets verschieden und immer begrenzt ist? Wie könnte eine Gemeinschaft im eigentlichen Sinne Subjekt einer Erkenntnis sein, ohne daß auch jeder einzelne es ist? Wie könnte schließlich der Hl. Geist Subjekt der kirchlichen Erkenntnis sein, da Mensch und Hl. Geist in unendlichem Abstand verschiedene Personen sind und selbst in der mystischen Erfahrung bleiben? Was nützt den Gläubigen die vollkommene Erkenntnis des Geistes Gottes, wenn dieser sie nicht *allen und jedem einzelnen* mitteilt? Eine solche Mitteilung aber kann gedacht werden als gnadenhafte Glaubenserkenntnis oder als mystische Erfahrung. Und eine Mitteilung durch mystische Erfahrung kann wiederum, als gemeinschaftliches Ereignis, entweder darin bestehen, daß Gott sich mystisch jedem einzelnen persönlich zu erkennen gibt, sich und seine mannigfaltige Wahrheit, und die einzelnen dann durch die Gottes- und Nächstenliebe zusammenhalten, oder dadurch, daß Gott sich nicht nur den einzelnen Gläubigen in persönlicher, mystischer Erfahrung offenbart, sondern auch die Gläubigen sich gegenseitig in mystischem Lichte schauen läßt und auf diese Weise gleichsam die Scheidewände zwischen den einzelnen Gläubigen in gewisser Weise beseitigt, wie dies z.B. im christlichen Westen von der großen hl. Theresia und dem hl. Johannes vom Kreuz erzählt wird, im christlichen Osten aber vom russischen Heiligen Seraphim von Sarov und seinem Freunde Motovilov; nur daß, was hier von je zwei Personen berichtet wird, auf die ganze kirchliche Gemeinschaft auszudehnen wäre. Doch spricht sich Chomjakov über keine dieser Fragen aus.

An einer anderen Stelle des gleichen Artikels sucht Chomjakov auf die Frage zu antworten: « Wo ist die Kirche? » (1) Auf keiner Versammlung von Protestanten, die sich im Augenblick auf ein Minimum von Glaubenswahrheiten einigen, könne darauf eine Antwort gegeben werden. Er stellt daher eine solche Versammlung der wahren kirchlichen Gemeinschaft gegenüber. Wer ist — so fragt er — morgen verpflichtet, sich an die Beschlüsse einer solchen Versammlung zu halten? Durch das Bedürfnis nach Sympathie, durch nervöse Überspanntheit, wie sie sich bei gewissen Anlässen zeigt, durch einen intellektuellen Rausch, « bei dem oftmals die Versammelten ineinander untertauchen », kann zwar ein augenblicklicher Einklang zustandekommen, ein Tag der Inspiration; ja, man mag daraus ein neues Pfingsten machen; es kommt aber schließlich nichts dabei heraus (2). Chomjakov versucht das Gegenbild der wahren kirchlichen Gemeinschaft zu zeichnen und weist dabei auf natürliche, psychologische Faktoren hin, die in der Pseudomystik oder im Mystizismus nur zu häufig mit der wahren Inspiration Gottes verwechselt werden. Beachtlich ist, als Urteil über Menschen, die sich gemeinsam geistig berauschen, der Ausdruck: « les hommes réunis se plongent si souvent les uns les autres » (3). Man denke an die eben genannten Beispiele echter gemeinschaftlicher mystischer Erlebnisse.

Wie vermeidet nun der gläubige Christ die Gefahren einer falschen Mystik? Wie erhebt er sich aus der Dunkelheit des Glaubens und über den Zweifel? Ist doch der Glaube des individuellen Menschen der Sünde unterworfen, subjektiv und deshalb vom beständigen Zweifel begleitet. Um Zweifel und Irrtum zu überwinden, muß sich der Glaube — so führt Chomjakov weiter aus — über sich selbst erheben, « muß er seine Wurzeln in eine objektive Welt senken, in eine Welt heiliger Wirklichkeiten, von denen er einen lebendigen und wesentlichen Teil ausmacht: denn unbezweifelt glauben oder vielmehr wissen kann man nur die Welt, zu der man selber gehört («le monde dont on est soi-même») (4):

« Diese Welt kann man weder in der Tätigkeit der isolierten Individualitäten finden, noch in ihrem zufälligen Einklang (Traum

(1) *L'Eglise lat.*, S. 239 ff.
(2) S. 240.
(3) Ebenda.
(4) Ebenda, S. 240-241.

der Reformierten), noch in einem äußeren Sklavenverhältnis (Wahnsinn der Römer): sie findet man nur in der innersten Einigung der menschlichen Subjektivität mit der wirklich vorhandenen Objektivität einer organischen und lebendigen Welt, einer heiligen Einheit, deren Gesetz weder eine Abstraktion ist noch menschliche Erfindung, sondern eine göttliche Wirklichkeit, Gott selbst in der Offenbarung der gegenseitigen Liebe. Es ist die Kirche » (1).

Chomjakov bekräftigt noch, daß die beschränkte und sündige Einsicht Gott nicht zu sehen vermag. Für sie ist Gott äußerlich, und ihr Dafürhalten (« croyance ») ist nur eine logische Meinung und kann niemals Glaube (« foi ») werden:

« Die Heiligkeit verwandelt das Dafürhalten in Glauben und macht es Gott selbst innerlich (« la rend intérieure à Dieu lui-même ») durch die Gnade des belebenden Geistes, dessen Geschenk er ist. Der Glaube ist also der Heilige Geist, der dem Dafürhalten sein Siegel aufdrückt; doch bemächtigt sich der Mensch dieses Siegels nicht nach seinem Willen, der in seiner Subjektivität abgesonderte Mensch bemächtigt sich seiner überhaupt nicht. Es ist nur ein einziges Mal für alle Jahrhunderte am großen Pfingsttage gegeben worden, der Kirche der Apostel, *die versammelt war in der heiligen Einheit der Liebe und des Gebetes*, und seit dieser Zeit wird der Christ — als Mensch subjektiv, als Protestant blind infolge seiner moralischen Schwäche — sehend und katholisch in der Heiligkeit der Kirche der Apostel, von der er einen wesentlichen Teil ausmacht » (2).

Dieser ganze Abschnitt ist unter mehr als einer Rücksicht aufschlußreich, wenn auch noch reichlich dunkel. Chomjakov will zeigen, wie der Glaube zustandekommt. Der Glaube — genauer müßte er sagen: « der Glaubende » — macht einen Teil der göttlichen Wirklichkeiten aus, der göttlichen Welt. Dies heißt aber mit anderen Worten, daß der Christ mit der Kirche — von ihr ist ja die Rede — inadäquat identisch ist. Diese Einigung von Glaubendem und Glaubenswelt drückt Chomjakov aus durch die Kategorie des Subjektiven und Objektiven in ihrer konkreten Einheit, ihrem organischen und lebendigen Zusammenfallen. Doch sagt Chomjakov hier genau genommen nicht, daß Glaubender und Gott zusammenfallen, sondern daß das Gesetz dieser Einigung, dieses Zusammenfallens Gott selber sei, und zwar « in der Offenbarung der gegenseitigen Liebe ». Dies soll wohl bedeuten, daß

(1) S. 241.

(2) S. 241-242. Über den Glaubensakt siehe auch S. 134.

die gegenseitige Liebe die Einheit von Glaubendem und Glaubenswelt offenbart, manifestiert. In den folgenden Zeilen aber identifiziert Chomjakov dann doch den Glauben — und somit einschlußweise den Glaubenden, da ja der Glaube als menschlicher Akt nicht in der Luft schwebt, sondern in einem konkreten Träger existiert — mit dem Heiligen Geist. Er behauptet, durch die Gnade des Hl. Geistes, durch sein Geschenk, werde der Glaube Gott selbst innerlich — als ob der Hl. Geist selbst Träger des Glaubensaktes werde. Doch müssen wir fragen, ob Chomjakov die überspitzte Formulierung: « La foi, c'est donc l'Esprit saint apposant son cachet à la croyance » wörtlich verstanden wissen will. In diesem Falle wären Glaube und Hl. Geist identisch; und dem Menschen als Träger verbliebe nur das Dafürhalten (« la croyance »); Träger des eigentlichen Glaubensaktes wäre der Hl. Geist selber. Doch scheint anderseits im Zusammenhang eine solche Deutung, die auf den Pantheismus hinausliefe, nicht nötig zu sein. Denn erstens sagt Chomjakov nicht schlechthin, daß der Hl. Geist der Glaube sei, sondern nur: « L'Esprit saint *apposant son cachet à la croyance* », d.h. der Hl. Geist, insofern er sein Siegel aufdrückt; mit anderen Worten: Der Glaubensakt kommt nicht nur durch die menschliche Tätigkeit zustande, sondern hauptsächlich durch die Gnade des Hl. Geistes. Zweitens aber wiederholt Chomjakov, was er so oft betont hat, daß der Mensch sich dieser Gnade nicht isoliert, sondern nur in der Liebesgemeinschaft bemächtigen kann; daraus folgt, daß doch *auch* der einzelne, wenn auch *nicht als einzelner*, Träger des Glaubensaktes ist. Die Vermutung liegt nahe, Chomjakov wolle durch seine überspitzte Terminologie eine mystische Einigung der Glaubenden mit dem Geiste Gottes andeuten. Nach allem wird aber nicht eindeutig klar, ob Chomjakov den Glaubensakt im Sinne einer idealistischen Identitätsphilosophie als Zusammenfallen von Subjekt und Objekt verstehen will oder im Sinne einer Gemeinschaftsmystik, in der sich die Erkenntnis des Christen sowohl zu Gott hin wie auch zu allen Mitchristen ausweitet.

Drei weitere Stellen stehen schon in jenem Teil des dritten französischen Aufsatzes, den Suttner Chomjakovs « zweites Bekenntnis » nennt. Die erste Stelle setzt genau da ein, wo Suttner den Einschnitt macht (1). Chomjakov will sich hier — im Gegensatz

(1) SUTTNER, S. 167 ff.

zu allen Widersprüchen, Irrtümern, zu allem Schwankenden und zu allem Dunkel der gegnerischen Positionen — « zu den ruhigen und heiteren Höhen erheben, von wo aus die Kirche die Wahrheit in ihrer göttlichen Harmonie betrachtet » (1). Wer aber an dieser Stelle eine tiefergehende Erklärung darüber erwartet, wie die Kirche zu diesen Höhen aufsteigt, wo doch Bewußtsein und Wissen der einzelnen immer begrenzt und beschränkt bleiben, erlebt eine Enttäuschung. Gerade hier entsteht im Leser, wie so oft bei Lesung der ekklesiologischen Schriften Chomjakovs, der Eindruck, als ob die Kirche schließlich doch irgendwo über den einzelnen Christen und über der irdischen kirchlichen Gemeinschaft schwebe. Chomjakov sagt nur, Gott, ewiges Prinzip all dessen, was ist, habe sich zuerst seinen vernünftigen Geschöpfen als grenzenlose Macht und unendliche Weisheit geoffenbart und dann in der Folge der Zeiten als einziges moralisches Wesen im Menschensohn. Anschließend entwickelt Chomjakov die Grundgedanken seiner Erlösungslehre (2).

In einem weiteren Text des dritten französischen Aufsatzes bekräftigt Chomjakov seinen Standpunkt: « Das Geheimnis der moralischen Freiheit in Christus und der Einigung des Heilandes und des vernünftigen Geschöpfes konnte würdig nur der Freiheit der menschlichen Vernunft (« intelligence ») geoffenbart werden und der Idee der gegenseitigen Liebe, die der Geist Gottes am großen Pfingsttage zu vollenden und zu krönen gekommen ist, als sich die Feuerzungen über den Häuptern der in der Hoffnung, im Gebet und in der Anbetung vereinten Jünger entzündeten » (3). Dann nennt Chomjakov den Glauben nicht ein Dafürhalten (« une croyance »), sondern eine Erkenntnis, aber nicht wie die von der Außenwelt, sondern « eine innere Erkenntnis, ähnlich der, die wir von den Tatsachen unseres eigenen intellektuellen Lebens haben. Er ist ein Geschenk der göttlichen Gnade: er ist die Gegenwart des Geistes der Wahrheit in uns selbst » (4). Zu beachten ist, daß Chomjakov die Glaubenserkenntnis nicht mit der Erkenntnis der (abstrakten) Prinzipien unserer Verstandeserkenntnis vergleicht, sondern mit der Erkenntnis der (konkreten) Tatsachen oder Gege-

(1) *L'Eglise lat.*, S. 258-259.

(2) Ebenda, S. 259 ff. Vgl. oben, S. 382 ff. über Chomjakovs Soteriologie.

(3) *L'Eglise lat.*, S. 265.

(4) Ebenda.

benheiten. Dies und der Umstand, daß Chomjakov vom Glauben als « der Gegenwart des Geistes der Wahrheit in uns selbst » spricht, scheinen aber auf eine mystische Erkenntnis hinzudeuten. Dann aber fragt sich, ob er nicht auch im unmittelbar folgenden Satz das Gebiet der Mystik meint: « Nun aber » — so schreibt er — « ist die Einigung des irdischen Menschen mit seinem Heiland immer unvollkommen: vollkommen wird sie erst *in der Region* (1), wo der Mensch seine Unvollkommenheit ablegt in der Vollkommenheit der gegenseitigen Liebe, die die Christen untereinander eint » (2). Demnach wäre diese Region das Gebiet der Mystik. In ihr stützt sich der Mensch, wie Chomjakov anschließend ausführt, nicht mehr auf seine eigenen Kräfte, auf seine eigene Individualität. Nein, « er rechnet nur auf die Heiligkeit des Liebesbandes, das ihn mit seinen Brüdern verbindet, und seine Hoffnung kann ihn nicht täuschen: denn das Band ist Christus selbst, der aus der Demut jedes einzelnen die Größe aller macht » (3). Petrus konnte sich daher zu Antiochien von seinem Irrtum nur erheben durch demütige Willfährigkeit gegenüber einem Neubekehrten (Paulus) (4). An diesem Beispiel können wir nach Chomjakov ein für allemal das Verhältnis jedes Gläubigen zur Kirche erkennen: « Wir können darin eben das Geheimnis der Kirche wiedererkennen und wir wagen, ohne Furcht vor Lästerung, sie als Leib Christi selbst zu betrachten, des Gottmenschen, unseres Heilandes (was nicht bedeutet, daß wir den Wahnsinn hätten, uns in unserer Individualität als Inkarnationen der Gottheit zu betrachten). In der Tat, was die Kirche ausmacht, ist weder die numerische Ziffer der Gläubigen noch ihre sichtbare Versammlung, sondern das ist eben das Band, das sie eint » (5). Dann bekräftigt Chomjakov nochmals: « Die Kirche ist die Offenbarung des Heiligen Geistes an die gegenseitige Liebe der Christen und diese Liebe, die sie zum Vater zurückführt durch sein fleischgewordenes Wort, Jesus unsern Herrn » (6).

Wenn sich Chomjakov dagegen wehrt, unsere Individualität als Inkarnation der Gottheit anzusehen, so sucht er eine unge-

(1) Diese Worte sind von uns unterstrichen.
(2) Chomjakov, a.a.O., S. 265-266.
(3) Ebenda, S. 266.
(4) Gal. 2, 11.
(5) *L'Eglise lat.*, S. 266-267. Vgl. oben S. 398-399.
(6) *L'Eglise lat.*, S. 267.

bührliche, zum Pantheismus führende Gleichsetzung zu vermeiden. Doch scheint er zuzugeben, daß die Kirche als Leib Christi Inkarnation der Gottheit ist, wobei die wesentliche Unterscheidung zwischen Christus als Haupt und dem übrigen Leibe zu machen wäre. Auch hier gebraucht Chomjakov wieder eine überspitzte Terminologie; denn, was die Kirche ausmacht, ist zwar nicht an erster Stelle und auch nicht ausschließlich die numerische Ziffer oder die sichtbare Versammlung der Gläubigen; aber dies alles geht doch *auch* notwendig und wesentlich mit in den Bestand der Kirche ein. Wie sehr Chomjakov die überspitzten, paradoxalen Formulierungen liebt, zeigt auch die zusammenfassende Formulierung: Einmal soll die Kirche eine Offenbarung des Hl. Geistes an die Liebe der Christen sein; und so werden Kirche und Christen einander gegenübergestellt, als ob sie nicht auch identisch wären. Dann aber wird die Kirche mit eben dieser Liebe, mit der gegenseitigen Liebe der Christen, die in den Christen lebt und mit ihnen inadäquat identisch ist, gleichgesetzt.

Von Wichtigkeit ist im gleichen Artikel noch eine dritte Stelle, wo Chomjakov zu erklären versucht, wie wir uns in Freiheit und Einheit die Wahrheit aneignen: « Was Gott sich gewürdigt hat uns zu offenbaren, was die Kirche in der Vergangenheit durch die Bibel oder durch die Konzilien oder durch den Sinn des traditionellen Ritus gesagt hat, ist uns gegeben. Das Verständnis (« l'intelligence ») dessen, was manifestiert worden ist und die beständige Manifestation dieses Verständnisses, die zeitgenössische Arbeit der Kirche, all dies ist der Freiheit unseres Gedankens anvertraut; und eben die Harmonie der individuellen durch die Gnade Gottes erleuchteten Gedanken bildet den allgemeinen Gedanken der Kirche (« c'est l'harmonie des pensées individuelles éclairées par la grâce de Dieu qui constitue la pensée générale de l'Eglise ») » (1). Diese Beschreibung der kirchlichen Einmütigkeit entspricht dem gewöhnlichen Glaubensleben und weist keineswegs hin auf eine Gemeinschaftsmystik, was noch durch die folgenden Worte bestätigt wird: « Aber selbst der individuelle Gedanke ist nicht nur die Reflexion des analytischen und rationalisierenden Geistes; er ist die Manifestation des ganzen moralischen Seins. Er erhält seine Unterweisung nicht nur vom Worte allein, sondern von der Gesamtheit des kirchlichen Lebens. Er ist keine Zusam-

(1) Ebenda, S. 283-284.

mensetzung von Vernunftschlüssen, sondern ein Zusammenwirken vernünftiger Strebungen. Sein Ausdruck ist nicht nur der ausgesprochene oder gedachte Syllogismus, sondern es ist auch die Beschauung (« la contemplation »), das zerknirschte Herz, die aufrichtige Demut, (es sind) die in der Glut des Gebetes gebeugten Knie, (es ist) die unzweifelhafte Hoffnung, daß Gott die Wahrheit der Kirche, die er durch das Blut seines Sohnes gerettet hat, nicht vorenthalten wird, es ist vor allem die gegenseitige Liebe in Jesus Christus, der allein die Kraft gibt und die Weisheit und das Wort des Lebens » (1).

Mit Staunen beobachtet man, wie Chomjakov hier all das in den individuellen Gedanken hineinnimmt, was so oft über ihm zu schweben schien, und wie er hier dem «individuellen Gedanken» das zuschreibt, was er sonst nur dem Glauben und dem Hl. Geist zuerkennt. Er verwischt damit die Grenzen, die er selbst gewöhnlich zwischen diesen beiden Regionen oder Sphären oder Gebieten einzuhalten bestrebt ist. Doch scheint er selber gemerkt zu haben, daß er eigentlich konsequenterweise dem « individuellen Gedanken » nicht all diese Gnadengaben zuschreiben dürfe. Daher fragt er, im Bewußtsein, daß der « individuelle Gedanke » dies alles nicht zu geben vermag, wie man denn auf ihn gestützt den Irrtum vermeiden könne. Und in der Antwort kehrt er zu seiner gewohnten Formulierung zurück: « Kein (noch so berühmter) Mensch ist frei von Irrtum; aber der Einklang aller ist die Wahrheit im Schoß der Kirche, die der Leib unseres Herrn ist durch das Gesetz der Liebe, die ihr Prinzip ist » (2). Vergleichen wir, was Chomjakov vorher über « die organische Meinung aller » als Geschenk der Gnade gesagt hat (3), mit der hier ausgesprochenen « Harmonie der individuellen durch die Gnade Gottes erleuchteten Gedanken », so scheinen letzten Endes beide zusammenzufallen.

* * *

Unser eingehender Dialog mit E. Ch. Suttner über Chomjakovs Theologie verfolgte den Zweck, besonders drei Fragenkomplexe weiter zu klären: Chomjakovs Ekklesiologie, seine Erlösungslehre

(1) S. 284.
(2) Ebenda.
(3) Siehe oben, S. 401.

und mystische Theologie. Auch unser Bestreben war es, hinter der Chomjakovschen Terminologie seinen wahren Gedanken und seine Philosophie als Grundlage der Theologie zu entdecken und zum Sinn seiner Behauptungen vorzustoßen. Rein logisch-formell betrachtet gebraucht Chomjakov nicht selten eine widerspruchsvolle, paradoxale, überspitzte Terminologie oder Ausdrucksweise. Man ist versucht, den Widerspruch nach der einen oder anderen Seite hin aufzulösen. Doch dürfte der wahre Chomjakovsche Gedanke, seiner Terminologie entsprechend, gerade darin bestehen, daß er sich dynamisch zwischen den entgegengesetzten Behauptungen hin- und herbewegt, wobei sowohl auf der einen wie auf der anderen Seite manches zugleich einschlußweise mitbehauptet oder mitnegiert wird. So entsteht eine Dialektik, ein gleitender, fließender, oft schwer oder überhaupt nicht zu fassender Gedanke. Der grundsätzliche Gegensatz der Platonischen Philosophie zwischen Ideen und Materie wird im Denken Chomjakovs unter dem Einfluß des Idealismus beibehalten. Doch wurde wohl Chomjakov, u.a. durch bewußten und gewollten Gegensatz zu Hegel, daran gehindert, seine Dialektik auch inhaltlich radikal durchzuführen.

Bezüglich der Ekklesiologie haben uns besonders die Fragen beschäftigt: Was versteht Chomjakov unter sichtbarer und unsichtbarer Kirche? Wie unterscheidet er diese beiden Sichten der Kirche; wie stellt er sie einander gegenüber; wie identifiziert er sie? Dazu kommt die damit zusammenhängende Frage: Wer ist das Subjekt der Kirche? Ist es Christus; sind es die Gläubigen, d.h. die Gesellschaft oder Gemeinschaft der Christen; oder ist es der Heilige Geist? Chomjakov bewegt sich — behauptend und leugnend, voraussetzend und einschlußweise bejahend oder verneinend — zwischen all diesen Antworten hin und her, wobei aber der Hauptakzent nicht auf der menschlichen Gesellschaft oder Gemeinschaft ruht, sondern auf dem Geiste Gottes und seiner Gnade.

Die Untersuchung über Chomjakovs Soteriologie läßt sich noch nach verschiedenen Seiten hin vertiefen und abrunden. Suttner hat hier einige sehr wichtige Hinweise gegeben: Ursprünglich mißachtete Chomjakov alle Empirika im Erlöserleben; der Sühnegedanke tritt erst später bei ihm auf. Jedenfalls gibt es bei Chomjakov eine Soteriologie; und uns scheint, daß er auch über Heiligung und Rechtfertigung sich in den Bahnen der überlieferten christlichen Lehre bewegt. Ob er allerdings Christi Tat im

eigentlichen Sinne als Sühnopfer zuläßt, scheint uns ungewiß zu bleiben. Zwei Paradoxe sind charakteristisch für Chomjakovs Soteriologie: 1. Christus als allein Heiliger und als « Sünde »; 2. der Sünder mit seinen niemals verziehenen, aber verklärten Sünden.

Die Frage nach Chomjakovs Stellung zur Mystik hängt aufs engste mit der nach ihm benannten Sobornost'-Lehre zusammen. Daß Chomjakov persönlich Mystiker war, läßt sich kaum aus seinen Schriften beweisen. Ja, es hält schwer eindeutig darzutun, daß die Mystik theoretisch einen Teil seiner Ekklesiologie bildet, daß er seine Lehre von der Kirche als Gemeinschaftsmystik habe verstehen wollen. An einigen Stellen spricht er tatsächlich von mystischen Erlebnissen und nicht selten vom Pfingstereignis. Die durch die Liebe zu Christus und die Liebe der Gläubigen zueinander entstehende Einmütigkeit wird des öfteren so ideal, wunderbar und außerordentlich hingestellt, daß der Leser unwillkürlich an eine mystische Gnade denkt. Andere Male aber beschreibt Chomjakov die Liebesverbundenheit und Einmütigkeit der Christen ganz im Rahmen der menschlichen Psychologie und des gewöhnlichen Glaubenslebens, als verursacht durch die Gnade des hienieden immer dunkel bleibenden Glaubens. Doch ist es möglich, die sich in Chomjakovs Theologie findenden Bausteine zu verwenden beim Versuch, eine theologische Gemeinschaftsmystik auszuarbeiten.

Bernhard Schultze S.J.

COMMENTARIUS BREVIOR

The Discovery of New Cycles of Canons and Resolutions composed by Jaʿqōb of Edessa

One of the most celebrated names in the Christian literature, history and learning of the West Syrians, Jaʿqōb of Edessa, is also notable in the field of ecclesiastical legislation. This is due to the fact that this scholar circa 684 (1) — the chronology is uncertain (2) — was elevated to the bishop's seat of Edessa. The sources witness to the fact that his special attention was called forth in regard to canon-law. It is further reported that during his episcopacy he became involved in a serious conflict with the Patriarch Julianos (3) and his fellow bishops because of his respect for, and observance of, the ecclesiastical canons (4).

The continued refusal to respect the ecclesiastical laws finally led him to resign. This is dramatically shown by the manner in which he carried it out. His convictions could hardly have been more conspicuously demonstrated (5). The depth of his concern finds documentary attestation in his own words, words which come from him directly. The situation became so unbearable that he felt himself compelled to pen works (6) in the interest of the observance of the canons (7).

(1) Cf. MIKA'ĒL, *Chronique*, ed. J. B. CHABOT, Paris, 1924, IV, p. 445.

(2) Pseudo-Dionysios gives the year 676/7, *Chronique syriaque de Denys de Tell-Mahre*, ed. J. B. CHABOT, Paris 1895, p. 9.

(3) He ruled from 687 till 708.

(4) MIKA'ĒL, *Chronique*, ed. CHABOT, p. 445.

(5) He threw a volume with ecclesiastical canons into fire at the gate of the monastery where the patriarch resided, with a declaration that they are useless and as such they can be thrown into flames, *ibid.*, p. 446.

(6) In the Monastery of Kaišum where he had the temporary abode after his resignation he composed two writings, against the clerics and against the trespassers of the ecclesiastical canons.

(7) The excerpts of the second work have survived and they reveal how deeply this situation had upset him. Cf. Ms. Br. Mus. Add. 12, 154, fol. 164b-168a; Ms. Br. Mus. Add. 17, 193, fol. 58a-61a.

The love bestowed upon this area by this bishop in quite apparent. He translated two important works of ecclesiastical jurisprudence into Syriac. One of these is the Acts of the Synod of Carthage (1) and the other, the 'Testament of our Lord Jesus Christ' (2). We are in the happy position of knowing when this labor of love occurred. The translation of both works was carried out in the year 687. Ja'qōb himself also contributed to the body of ecclesiastical legislation during the four years of his episcopacy. In fact, he produced more in this respect than many others whose episcopacies were of much longer duration. What is more, his contribution due to its contents occupies a special place among documents of this kind.

Our knowledge about his contribution to this field was until recently very limited. Of the original canons of Ja'qōb, only one codex was known. It contains but a small cycle under the title: 'Those (canons) of Jaqob', found in Ms. Br. Mus. Add. 14,493 (3), a codex written in the 10th century (4). This small (5) cycle containing but 8 canons, dealing with questions of the behavior of the clergy and on those of the ritual, remained the only source to a time as recent as the work of R. Duval (6), F. Nau (7), A. Baumstark (8), J. B. Chabot (9) and I. Ortiz de Urbina (10) on this subject. The Syriac text became known through the edition of C. Kayser together with a German translation (11). The part pertaining to the ascetics was edited recently (12). A French translation was provided by F. Nau (13).

(1) Ms. Par. syr. 62, fol. 170b.

(2) Ms. Birm. Ming. syr. 12, fol. 42a.

(3) Fol. 181b.

(4) W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, London 1870, I, p. 219.

(5) A reference to 'numerous canons' in W. Wright, *A Short History of Syriac Literature*, London 1894, p. 146, is misleading. What is meant here are obviously the *šū'ālē*.

(6) *Littérature syriaque*, Paris 1901, p. 181 f.

(7) *Les canons et les résolutions canoniques*, Paris 1906, p. 33 ff.

(8) *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 249; cf. *Die syrische Literatur*, in *Handbuch der Orientalistik* III, 1, Leiden 1953, p. 191.

(9) *Littérature syriaque*, Paris 1934, p. 84 does not even mention the canons.

(10) *Patrologia syriaca*, Roma 1965, p. 178 f.

(11) *Kanones Jacob's von Edessa*, Leipzig 1886, p. 2 f.

(12) *Syriac and Arabic Documents*, ed. A. Vööbus, Stockholm 1962, p. 95 f.

(13) *Les canons et les résolutions canoniques*, p. 66 f.

This situation left us with the impression that this small cycle from the legacy of this great scholar and author constituted the whole of his contribution. Indeed, the manuscripts known to be important exponents of the tradition of canon-law on their part strengthened this opinion. Ms. Par. syr. 62 contains the resolutions (*šū'ālē*) (1) of Ja'qōb but not his canons (2). Nor does Ms. Vat. Borg. syr. 148 include Ja'qōb's canons (3). An ancient codex which has come to rest in the Vatican collection, Ms. Vat. syr. 560 also does not include them (4).

Indeed, the rarity of this cycle of canons can be illustrated in another way. When Assemani arranged a collection of the canons in Ms. Vat. syr. 353 (5), he knew of no codices containing the canons of Ja'qōb (6) — an excellent reminder of the scarcity of material thought to be available!

But such a silence is often deceptive. One must not become impressed by such a state of affairs. I did not feel that the absence of information in manuscripts should close the case. Indeed, we were not entirely without clues. It is clear that Bar 'Ebrāyā must have had additional material at his disposal when he composed his work of codification (7). This indicates that other texts existed. It is admitted that he reduced the length of the canons, reshaped and even modified them sometimes — as can be seen in the light of the discoveries — almost beyond recognition. But this does not invalidate the point.

The first results of our research were encouraging enough. Hope flared upon our examination of Ms. Cambr. Add. 2023 (8) a codex written in the 13th century, which unfolds a somewhat more extensive cycle of canons This called attention to a phenomenon which was only later in the course of the research more clearly understood,

(1) Resolutions arranged according to the question and answer scheme.

(2) Fol. 273 a-284 b.

(3) This collection ends with the canons established by Patriarch Athanasios and apparently was arranged by himself.

(4) Arn. van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques*, Città del Vaticano 1965, p. 78 ff.

(5) Fol. 128 a-134 a.

(6) The text is extracted from the Nomocanon of Bar 'Ebrāyā.

(7) *Nomocanon*, ed. P. Bedjan, Paris, 1898, p. 11 ff.

(8) Fol. 275 b-277 b.

namely, the regrouping of canons. The beginning of this cycle is the same (1), but the rest is new, dealing with regulations of a ritual and cultic character on the priesthood, and more specifically the role of the lectors in worship. The canons directed to the communities involve the respect of the congregations for the clergy and the matter of marriage. This text need not detain us longer.

Further searching led to unexpected and astonishing discoveries. A cycle, which is much longer, is preserved under the title: 'The canons which were established by Ja'qōb of Edessa, the blessed (town)' and it is contained in Ms. Dam. Patr. 8/11 (2), written in the year 1204 — a priceless codex, unique in value (3). This judgement is valid also for the collection of canons containing 23 numbered canons. The recovered canons exhibit further rules designed for the performance of the cult, the regulation of ritual acts for the periodeuts, deacons and ascetics, and to counter-act for the combat of the illegitimate procedures in lawsuits among Christians. A very similar collection emerged in Ms. Mardin Orth. 322 (4).

As it happens, our quest was to be fulfilled by other surprises. Not only were still more extensive collections recovered but deeper strata, chronologically much earlier, also came to light. These enable us, for the first time, to move back closer to Ja'qōb's life time.

An extensive collection is preserved in Ms. Mard. Orth. 310 (5). This is an 8th century document — and thus the earliest manuscript allowing us to piece this stratum of the tradition. The collection under the title: 'Those (canones) of Ja'qōb, separated', embodies no less than 30 canons. The discovery of such an extensive collection is sufficient reward in itself. But more, let us note that the same tradition emerges in several other codices, represented by Ms. Šarf. Patr. 73 (6), written in the year 1911, Ms. Mard. Orth. 322 (7), Ms. Mard. Orth. 337 (8) and other younger codices (9).

(1) Can. I-III; can. IV is can. VI in the short collection.

(2) Fol. 120 a-121 a.

(3) Cf. A. Vööbus, *Neuerschlossene einzigartige Urkundehn syrischer Kirchengeschichte*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* LXXIX (1967), p. 219 ff.

(4) Fol. 161 a-163 a.

(5) Fol. 191 a-195 b.

(6) Fol. 256 a-261 a.

(7) Fol. 184 a-190 a.

(8) Fol. 117b-124 a.

(9) Ms. Birm. Ming. Syr. 8 (1911); Ms. Dam. Patr. 8/1 (1941).

The case is advanced by another very ancient witness, Ms. Harv. Syr. 85, (1) a codex of the 8th century. This shows once again how manifold were the currents and cross-currents in the various recensions.

The curtain of history can be penetrated even more deeply via another current of tradition. This avenue is opened to us by Ms. Mard. Orth. 309 (2), a codex of the 8th century. It unfolds a cycle of 28 canons on matters of cult and liturgy.

All these new manuscript discoveries cast a bright light upon several aspects of the literary history of these traditions. We realize now that the cycle in the British Museum represents but a very brief epitome of a much richer heritage. Moreover, the destiny of Jaʿqōb's contribution to canonical legislation appears in its proper perspective. The legislative sources created by Jaʿqōb which we possess do not exhibit a complete collection. It is possible that such collections never existed. What we have traced and found are partial collections which have been arranged and rearranged.

The regrouping and rearrangement of the canonical materials in the various collections is significant. This certainly is the work of many hands. In this history of the canonical material the work of Jaʿqōb also comes into view. His contribution must have been well received judging from the documents we possess. The collections of his canons were soon added to the documents of the genre of ecclesiastical legislation. This occurred at a time as early as the 8th century.

The material in these discoveries of new manuscript resources is in content, extent and value very exciting to the historian. But we have more in store for us — the harvest is even richer. This involves another genre of ecclesiastical legislation: the canonical resolutions (*šūʾālē — pūnāyē*) — a genre which has enjoyed great popularity in the tradition. These findings, no less valuable and exciting for the historian must now be described.

The collection of the resolutions sent to Addai, preserved in Ms. Par. syr. 62 (3), of the 9th century, became available in the edition of P. Lagarde (4) and of T. J. Lamy (5), the latter furnished with a

(1) Fol. 18 a-33 b.

(2) Fol. 152 a-157 a.

(3) Fol. 273 a-284 b.

(4) *Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae syriace*, Lipsiae 1856, p. 117 ff.

(5) *Dissertatio de syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Lovanii 1859, p. 98 ff.

Latin translation, and a French translation by F. Nau (1). It is an extensive collection containing 71 canonical resolutions. Around this source is clustered a number of various recensions, some reduced in extent (2), some extensively (3), some drastically (4), and some only in the form of a torso (5).

New avenues are opened to us now by an additional number of codices. With Ms. Mard. Orth. 310 (6), of the 8th century, we reach a collection which draws from traditions which lie still deeper than the currents which have been discussed up to this point. This cycle under the title: ' Other *šū'ālē* which the Priest Addai asked, the same named above ' is comprised of resolutions dealing with issues of the liturgy, or relations with heterodox groups and injunctions for clergy and monks. The same text comes to the fore in Ms. Šarf. Patr. 73 (7) written in the year 1911 and in some younger manuscripts (6) as well as in an epitome (9). A selection of these new resolutions also appears in a recension in Ms. Šarf. Patr. 234 (10).

Nor is this the sum with which the search has been rewarded. A source which yields much more new and valuable material is concealed in the Ms. Dam. Patr. 8/11 (11) of the year 1204. This unique collection under the title: ' The *šū'ālē* which the Presbyter Addai asked from Bishop Ja'qōb, and their answer ' covering ' 51 resolutions leads us into still deeper strata in the tradition which cannot be penetrated via other records. Only a small portion of the materials which has been known is embodied here — the first part in 21 resolutions is new as is the concluding part. This new material deals largely with questions of the eucharistic liturgy and communion, the ritual of baptism, anointing, injunctions for the priests

(1) *Les canons et les résolutions canoniques*, p. 38 ff.

(2) Ms. Dam. Patr. 8/1 (1941).

(3) Ms. Br. Mus. Add. 14, 631 (9/10 cent.).

(4) Ms. Br. Mus. Add. 14, 493 (10 cent.).

(5) Ms. Br. Mus. Add. 17, 215 (10/11 cent.). The shortest is represented by Ms. Vat. Borg. syr. 133 (1224).

(6) Fol. 178 a-191 a.

(7) Fol. 261 b-264 b.

(6) Ms. Mard. Orth. 322; Ms. Birm. Ming. syr. 8 (1911); Ms. Dam. Patr. 8/1 (1941).

(9) Ms. Cambr. Add. 2023 (13 cent.).

(10) Fol. 1 a-20 a.

(11) Fol. 115 b-120 a.

and deacons relative to matters of cult and liturgy and regulations on the relation between believers and heterodox groups.

Of all this, we have a short epitome in Ms. Šarf. Patr. 221 (1), nonetheless with some new items.

Our quest brings certain other documents forward, texts which present new resolutions. The most valuable is Ms. Deir Zaf. 2/1 (2) treating liturgical matters, like baptism, the washing of hands, incense and other matters of the cult.

Our inquiry has broken new ground as well in the cycles of resolutions which Jaʿqōb sent to other persons. These collections are of no less interest and significance than those we have previously mentioned.

Among these cycles, the most extensive were dispatched to Jōḥannān. A cycle of 16 resolutions is preserved by Ms. Br. Mus. Add. 14,493 (3) of the 10th century under the title: ' The *šū'ālē* of Mār Jōḥannān 'Esṭūnāyā '. Another recension with 17 resolutions, different in arrangement and material, appears in Ms. Dam. Patr. 8/11 (4) of the year 1204, and in Ms. Dam. Patr. 8/1 (5), of the year 1941. Other shorter collections are based on these (6). A different current of these traditions meets us in a cycle titled: ' the *šū'ālē* of various content, which Jōḥannān 'Esṭūnāyā asked from Saint Mār Jaʿōb the teacher, and their answer '. This is a collection of 27 resolutions and has been preserved in only one codex, Ms. Dam. Patr. 8/11 (7). This unicum is a very interesting document dealing with matters of the cult, liturgy, conditions in the congregations, permitting valuable insights not allowed by other sources.

That Jaʿqōb sent a brief cycle of resolutions to Tūmā was made public in the edition by W. Wright (8). New witnesses are Ms. Mard. Orth. 310 (9), of the 8th century; Ms. Harv. 85 (10) of the 8th century;

(1) Fol. 96 b-97 b.

(2) Fasc. 11, fol. 10 b - fasc. 12, fol. 1 b.

(3) Fol. 148 a-150 a.

(4) Fol. 110 a-114 a.

(5) Fol. 148 a-156 a.

(6) Ms. Šarf. Patr. 234 (18 cent.); another selection in Ms. Cambr. Add. 2023 (13 cent.).

(7) Fol. 100 a-110 a.

(8) *Notulae syriacae*, London 1887, II, p. 11 ff.

(9) Fol. 199 a-199 b.

(10) Fol. 33 b-37 a.

Ms. Dam. Patr. 8/11 (1); Ms. Šarf. Patr. 73 (2), written in the year 1911, and several other codices (3). A new resolution, regarding the eucharistic cup, emerges in Ms. Mard. Orth. 309, of the 8th century (4).

Our exploration in this area has been rewarded with an entirely unknown cycle of resolutions sent to Abraham by Ja'qōb. It comes into the field of our vision in Ms. Dam. Patr. 8/11 (5) of the year 1204, and Ms. Dam. 8/1 (6) of the year 1941. This short cycle deals with Ja'qōb's favorite domain — matters respecting the liturgy of the eucharist.

Our report of a systematic and thorough investigation in the manuscript resources of the West as well as of the Orient on this stream of tradition now comes to its end. It is time to summarize the results.

New materials which constitute precious first-rate sources for historical research, have come into our possession. They are very valuable for the study of various areas in church history: the history of church administration, church order, functions of the clergy, the cult, liturgy, ritual, piety, ethical life, asceticism, ecclesiastical discipline, jurisprudence, the history of culture and history of religions. A window through this genre of source materials has been opened, bringing with it all the excitement and inspiration which every new horizon in knowledge arouses. The vistas before us await intensive investigation and exploration.

A. Vööbus

(1) Fol. 115 a-115 b.

(2) Fol. 265 b-266 b.

(3) Ms. Cambr. Add. 2023 (13 cent.); Ms. Mard. Orth. 322; Ms. Mard. Orth. 337; Ms. Birm. Ming. syr. 8 (1911); Ms. Dam. Patr. 8/1 (1941).

(4) Fol. 160 b-162 b.

(5) Fol. 114 a-115 a.

(6) Fol. 156 a-157 b.

RECENSIONES

Philosophica

Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szyłkarski †, Wilhelm Lettenbauer, Ludolf Müller, unter Mitwirkung von Nikolai Lossky †, Wsewolod Setschkareff, Johannes Strauch und Erwin Wedel. Sechster Band. Herausgegeben von Wladimir Szyłkarski † und Ludolf Müller: *Philosophie, Theologie, Mystik, Grundprobleme und Hauptgestalten.* Erich Wewel Verlag, Freiburg im Breisgau 1966, 708 Seiten.

Mit dem vorliegenden Band sind 4 Bände der geplanten achtbändigen Gesamtausgabe erschienen, also die Hälfte des großangelegten, verdienstlichen Werkes. Zuerst kam Band 7 im Jahre 1953 heraus (besprochen in *Or. Chr. Per.* 19 [1953], S. 431-434), dann Band 3 1954 (*Or. Chr. Per.* 20 [1954], S. 424-426) und Band 2 1959 (*Or. Chr. Per.* 25 [1959], S. 182-184). Die lange Unterbrechung wurde durch den Tod des ersten Herausgebers Wladimir Szyłkarski (siehe *Or. Chr. Per.* 26 [1960], S. 429-430) verursacht. Ihm hat der Verleger, Dr. Erich Wewel, ein kurzes Vorwort gewidmet, in dem er die Verdienste des Verstorbenen um das Entstehen und Wachsen des Werkes hervorhebt.

Besonderer Dank gebührt dem Nachfolger Szyłkarskis, Ludolf Müller, der nach langer, mühevoller Arbeit den sechsten Band — es ist der bisher umfangreichste — herausbringen konnte. Ihn haben bei der Übersetzung aus dem Russischen als Mitarbeiter geholfen: Johannes Strauch, Fairy von Lilienfeld, Eva Krull, Peter Rossbacher, und Georg von der Ropp.

In Band 6 sind Solov'evs Artikel aus dem Lexikon Brockhaus-Jefron enthalten, die er in den letzten 9 Jahren seines Lebens verfaßt hat. In einem Nachwort (mit Anmerkungen und Ergänzungen [S. 565-675]) berichtet der Herausgeber über Solov'evs Mitarbeit am « Enzyklopädischen Wörterbuch » und kann mit vollem Recht in der « Gesamtheit der Artikel, die Solowjew für die ' Enzyklopädie ' geschrieben hat, doch so etwas wie eine Enzyklopädie seines Wissens und Urteilens, seines Denkens und Strebens in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens » (S. 566) erblicken. Dann hat er aus Solov'evs Briefen die für seine Mitarbeit am Wörterbuch wichtigen Stellen aufgeführt (S. 569-613) bis zum vorzeitigen Ende der Mitarbeit Solov'evs (S. 614-616). Wichtig ist hier der im « Wörterbuch » gleich nach Solov'evs Tode veröffent-

lichte Nachruf (S. 614-615). Solov'ev war Abteilungsredaktor für Philosophie, hat aber auch weitgehend theologische Stichwörter behandelt. Es folgen im Nachwort Angaben über die bisherigen Nachdrucke der Artikel Solov'evs (S. 616 ff.). Diese bisherigen Sammlungen der Artikel Solov'evs erweisen sich nach Zahl nnd Auswahl als sehr ungenügend. Nun wird in der vorliegenden Ausgabe zum erstenmal der Versuch gemacht, die Gesamtheit der von Solov'ev stammenden Enzyklopädie-Artikel zu erfassen (S. 619 f.), ohne daß jedoch auch alle kleineren Artikel, die zum Teil nur Übersetzung aus dem Deutschen sind, in die Ausgabe mit aufgenommen werden (S. 622).

Die Artikel Solov'evs werden in jener Reihenfolge aufgeführt, in der sie im « Enzyklopädischen Wörterbuch » erschienen sind (S. 11-563). Es sind 191 an der Zahl (siehe die Tabelle S. 680-686).

Die zahlreichen Anmerkungen des Herausgebers, die systematische Übersicht (S. 676-678), das ausführliche alphabetische Sach- und Namenregister sind eine ausgezeichnete Hilfe für ein vertieftes Solov'evstudium. (Beim Umfang der zu bewältigenden Arbeit war es unvermeidlich, daß hier und da im Register etwas ausfallen konnte [z.B. wären unter dem Stichwort « Maria » auch die unter « unbefleckte Empfängnis » aufgeführten Stellen einzureihen, unter dem Stichwort « Papst, Papsttum » auch die Namen einzelner Päpste wie Bonifazius I., Gregor VII. und Martin I.; u. a.].). Ja, man kann sagen. daß unter dieser Rücksicht die Wörterbuch-Artikel Solov'evs erstmalig durch die vorliegende Ausgabe in ihrer Gesamtheit erschlossen werden.

Es bleiben ein paar Worte zu sagen über den Inhalt der Artikel. Bezeichnenderweise hat Solov'ev seine Mitarbeit am Lexikon mit einem Artikel über den Gnostiker Valentinus begonnen und mit einem Artikel über Simon den Magier abgeschlossen. Gnostizismus, Theosophie und Religionswissenschaft nahmen stets einen bevorzugten Platz im Denken Solov'evs ein. Die vier längsten Artikel, denen Solov'ev selbst die größte Bedeutung beimaß, handeln über Platon, Kant, Hegel und Comte. Dazu kommen unter vielen anderen die Stichworte über Personen: Hartmann, Gorgias, Duns Scotus, Nikolaus von Kues, Campanella, Raimundus Lullus, Malebranche, Maine de Biran, Origenes, Plotin, Proklus, und Stichworte über philosophische Begriffe: Zeit, Ewigkeit, Wirklichkeit, Metaphysik, Weltprozeß, Optimismus, Pessimismus, Natur, Ursache, Raum, Freiheit des Willens, Macht/Gewalt, und nicht zuletzt Verstand/Vernunft. Es ist zu bedauern, daß Solov'ev so wichtige Beiträge, wie beispielsweise über die Philosophen Fichte und Schelling nicht mehr hat erarbeiten können. Als beachtliche Beiträge müssen auch die über Joseph de Maistre, N. Ja. Danilevskij, K. N. Leont'ev und Swedenborg angesehen werden.

Ferner hat Solov'ev die Stichworte über den Manichäismus, Monophysitismus und Nestorianismus verfaßt. Im Artikel über den Monophysitismus behauptet er u.a., daß in dieser Lehre die menschliche Natur Christi « bloß zu einem Akzidens Seiner Gottheit geworden sei »

(S. 355). Auch sonst überraschen gelegentlich Urteile Solov'evs: Origenes war für ihn zwar ein gläubiger Christ und ein philosophisch gebildeter Denker, aber doch « kein christlicher Denker und kein Philosoph des Christentums » (S. 411). Nach Solov'ev soll Duns Scotus den Willen Gottes als « absolute Willkür » aufgefaßt haben (S. 154). Etwas rätselhaft bleibt auch, wie kurz die Artikel einiger Zentralbegriffe im System Solov'evs — wie Alleinheit (S. 51) und Weltseele (S. 348-349) — ausgefallen sind. An einigen Stellen drückt sich sodann Solov'ev positiver über das Vermögen der menschlichen Erkenntniskraft aus (siehe z.B. S. 236 ff.; 338) als in seinen übrigen Schriften. Im Artikel Verstand/Vernunft wird Jacobi nicht erwähnt, der doch dort seinen Platz gehabt hätte.

Eigenartig mutet auch die Tatsache an, daß Solov'ev als Theologe — wie u.a. aus dem Register der Bibelstellen (S. 707) und aus den Stichworten des Registers « Bibel, biblisch » und « Bibelkritik » (S. 689) hervorgeht — der Hl. Schrift so wenig Raum zu gewähren scheint. Wie ist dies zu erklären? Die Lösung hat wohl der Herausgeber, L. Müller, angedeutet: daß Solov'ev im Enzyklopädischen Wörterbuch auch weitgehend die Theologie redigierte, wurde offenbar aus Rücksicht auf die Zensur verschwiegen (S. 568).

B. SCHULTZE S.J.

Jérome GAÏTH, Docteur ès Lettres, Professeur de philosophie à l'Université Libanaise et à l'École Supérieure des Lettres, *Nicolas Berdiaeff, Philosophe de la liberté* (= *Recherches, publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth*, Série III: Orient Chrétien, Tome XL), Dar El-Machreq Editeurs, Beyrouth 1968, 187 Seiten.

Der Verfasser der vorliegenden Untersuchung hat sich eins der zentralsten und schwierigsten Themen der Philosophie Berdjaevs gewählt.

Er schickt eine kurze Biographie und ein Verzeichnis der benutzten Schriften des russischen Philosophen voraus. Die Einleitung stammt von J. Aucagne S. J. Im Vorwort wird Berdjaev in seinem Werdegang charakterisiert als Marxist idealistischer Art und dann als personalistischer, christlicher russischer Sozialist.

Die Untersuchung selbst ist sehr klar aufgebaut. In einem ersten Teil wird Berdjaevs Philosophie der Freiheit dargelegt und gezeigt, wie er vom Standpunkt seines « gottmenschlichen Existentialismus » den traditionellen Ontologismus und den deutschen Idealismus kritisiert, wie er diesen Systemen seine mystische und religiöse Erfahrung, seine Erfahrung des Heimwehs und der menschlichen Geschichte entgegenstellt, und nicht zuletzt seine Erfahrung des Bösen und der abgründigen Freiheit, seine Intuition vom « Ungrund ». Dies alles soll verständlich machen,

wie sich Berdjaev die Verwirklichung der menschlichen Freiheit und des Gottesbildes im Menschen denkt. Im zweiten Teil ist dann die Rede von den verschiedensten Entfremdungen (raum-zeitlich, sexuell, sozial, politisch, religiös, ökonomisch [Bourgeoisie und Proletariat]) auf dem Wege der menschlichen Freiheit und von Befreiung, die von der Erfahrung des Bösen ausgeht und über drei Stufen aufsteigt: die Ethik des Gesetzes und der Erlösung und dann die Ethik des schöpferischen Aktes mit dem Ausblick auf die Eschatologie in der dreifachen Erfahrung von Tod, Weltende und Ewigkeit.

Geleistet hat der Autor dieser eingehenden philosophischen Studie eine von großem Wohlwollen getragene Darlegung der Ideen Berdjaevs über das Problem der menschlichen Freiheit, unter beständigem Bemühen, durch Erläuterungen tiefer einzudringen und Mißverständnissen vorzubeugen. Dies Ziel ist erreicht und hat seinen großen Wert. Es hat auch den Wert der Unabhängigkeit vom Urteil anderer, die sich vor ihm mit den gleichen Fragen auseinandergesetzt haben. Andererseits wäre die Arbeit natürlich auch leichter gewesen, wenn der Verfasser vorherige Arbeiten hätte benutzen können (siehe z.B. unsere Dissertation: *Or. Chr. Analecta* 116; oder den Artikel: *Or. Chr. Periodica* VI, 198-215; bzw. das Buch: M. Spinka, *Nicolas Berdyaev, Captive of Freedom,* mit *Or. Chr. Per.* XVII, 224 ff.).

Obgleich es nicht Ziel der Arbeit war, Berdjaevs Lehre durch äußere Einflüsse zu erklären, sondern seine originelle Intuition gleichsam immanent darzustellen, wäre es trotzdem an gewissen Stellen von Nutzen gewesen, auf Abhängigkeiten hinzuweisen (wie z.B. bezüglich der Freiheit auf A. S. Chomjakov; bezüglich des geschlechtlichen Problems auf J. Böhme [S. 106-108] und V. Solov'ev).

In den Veröffentlichungsdaten der Schriften Berdjaevs (S. 1) sind einige Ungenauigkeiten unterlaufen: « Das neue religiöse Bewußtsein » ist russisch 1907, « Der Sinn des Schaffens » erst 1916 herausgekommen. — Berdjaevs Buch « Die Philosophie der Freiheit » (1911) wird erst S. 20 erwähnt. — Obschon Berdjaev alle seine Werke russisch geschrieben hat, wollen wir es dem Verfasser der vorliegenden Studie nicht vorwerfen, daß er, im Bewußtsein, daß « die französischen Übersetzungen viel zu wünschen übrig lassen » (S. 3), diese dennoch durchgehend gebraucht. Denn man kann Berdjaevs Philosophie sehr wohl aus der Gesamtheit der Übersetzungen erheben.

Wenn G. behauptet, für Berdjaev bedeute « ' Dreifaltigkeit ' keinenfalls dasselbe wie in der traditionellen Theologie » (S. 62), so stimmt das wohl nicht ganz. In Berdjaevs Gnosis, die sich an die der deutschen Idealisten anschließt, werden natürliche Intuitionen mit übernatürlichen Glaubensgeheimnissen derart verquickt, daß diese manchmal mehr der natürlichen Spekulation angeglichen werden, manchmal aber auch ihren ursprünglichen Sinn behalten.

Der Leser hätte sich einen Epilog zur ganzen Untersuchung gewünscht. Aber auch so bleibt als ihr Ergebnis die Einsicht, daß in

Berdjaevs Philosophie der Freiheit und in seinen Intuitionen viel Tiefes und Wahres enthalten ist, daß aber auch manche hochklingende Aussprüche des russischen Philosophen auf ihren eigentlichen Wahrheitsgehalt hin noch genauer kritisch gesichtet werden müßten, und daß schließlich Berdjaevs Philosophie an entscheidenden Stellen auch die Wahrheiten des Christentums zerstört (vgl. die Bemerkungen des Verfassers zum « Sabellianismus » Berdjaevs [S. 63] und die ausgezeichnete kritische Vorbemerkung zur Lehre über den Ungrund [S. 72]).

B. Schultze S. J.

Patristica et Theologica

Evangelos G. Konstantinou, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition*, (= Das östliche Christentum, Heft 17), Augustinus-Verlag, Würzburg 1966, pp. 188.

Una chiara divisione delle materie, abbondanti riferimenti bibliografici e le numerose note dimostrano la serietà del lavoro scientifico che caratterizza questa tesi dottorale del giovane teologo greco, difesa all'Università di Berlino nel 1963. L'A. non si è contentato di darci una semplice esposizione della dottrina di S. Gregorio, ma cerca, con uno sforzo continuo, di inquadrarla nel pensiero filosofico greco. È stato fedelissimo al suo intento di ricercare comparazioni cogli autori antichi, di stabilire dipendenze testuali e, nello stesso tempo, di sottolineare i pregi particolari della dottrina cristiana. Viene esposta, in un modo sommario, l'aretologia di Platone, di Aristotele, degli stoici, dei neoplatonici, di Filone. Si accenna brevemente a Clemente di Alessandria e ad Origene. Nel compilare questa inquadratura generica l'A. approfitta saggiamente di studi precedenti, limitandosi per lo più alle pubblicazioni scritte in lingua tedesca. La lettura di queste introduzioni è utile a seguire il filo evolutivo che conduce alla comprensione migliore dell'insegnamento del Nisseno, che riguarda la definizione di virtù, lo scopo della vita virtuosa, le quattro virtù cardinali, etc.

La rigida astrattezza dell'esposizione richiede un certo sforzo nella lettura, anche se essa è compensata dalla chiara presentazione delle singole questioni. Trattando un tema sulla bellezza delle virtù, gli antichi facevano volontieri mostra delle loro doti retoriche e della loro esaltazione. Si desiderebbe sentire di più l'anima del santo, che di fatti non si preoccupava di darci un trattato organico e compiuto di perfezione, ma di esprimere le sue riflessioni col sapore della riscoperta, secondo che gli venivano suggerite dalle circostanze e dai testi sacri.

T. Špidlík S. J.

Lars THUNBERG, *Microcosm and Mediator.* The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Håkan Ohlssons Boktryckeri, Lund 1966, pp. 500.

La dottrina di S. Massimo Confessore ha giustamente suscitato l'interesse nei tempi recenti. Notiamo gli studi di Weser, Straubinger, Schönfeld, Montmasson, Michaud, Soppa, Grumel, Stéphanou, Loosen, von Balthasar, Hausherr, Dalmais, Sherwood, von Ivánka, Völker. Fu un'idea di Sherwood di dividere gli studi sul Massimo in tre gruppi diversi. Ovviamente primeggiano i lavori che tengono presenti i dati più importanti della sua dottrina spirituale e lo considerano come rappresentante insigne della tradizione comune (Viller, Hausherr). Il punto di vista da cui si pone Sherwood è quello di un Massimo come il *locus classicus* della tradizione specifica bizantina, come il più eminente teologo greco del VII secolo. Il titolo dato al libro di von Balthasar « Die kosmische Liturgie » corrisponde alla tendenza del suo autore di presentare il Confessore come un pensatore universale al di fuori delle circostanze del tempo e della sua provenienza.

Una rapida scorsa attraverso le numerose questioni affrontate dal Thunberg permette di farsi un'idea del suo intento: proporre una vasta esposizione sintetica, in modo più limpido che non negli studi precedenti, di tutta la dottrina del Confessore, basata sulla «ultima unione di tutte le creature nel Verbo Incarnato». Il Logos Creatore e il Cristo Mediatore sta nel centro dell'immagine spirituale del mondo. Da Lui deriva la nobile missione cosmica dell'uomo. La vita in Cristo è la radice di ogni perfezione individuale. Con chiarezza, in uno stile breve e sugoso vengono di nuovo affrontate e commentate dall'A. le voci come l'*apatheia*, la *gnome*, il *mikrokosmos*, il *makrokosmos*, gli otto vizi, la *praxis*, la *theoria*, la *dichotomia*, la *trichotomia* ecc. Il Thunberg mostra nelle note di conoscere bene i lavori riguardanti la teologia spirituale dell'Oriente cristiano. La sua fatica, lo sforzo costante per capire il giusto significato dei termini, meritano un plauso sincero.

T. ŠPIDLÍK S. J.

Michael LEHMANN, *Im Grenzland der Kirchen, Der Standort der katholischen und der orthodoxen Theologie, Eine Übersicht,* Verlag Herold, Wien/München 1967, 126 Seiten.

In diesem Büchlein werden die katholische und die orthodoxe Glaubenslehre und Theologie einander gegenübergestellt. Als hauptsächliche Kontroversfragen werden 5 behandelt: die Ekklesiologie, Eschatologie, Mariologie, Eucharistie und Pneumatologie.

Aufs Ganze gesehen wird eine objektive und zuverlässige Information gegeben unter beständigem Hinweis auf die Quellen. Auch liegt dem Verfasser das ökumenische Anliegen der Einheit und Einigung von Orthodoxie und Katholizismus am Herzen.

Freilich gibt es noch andere wichtige Punkte der orthodoxen Lehre und Theologie, die nicht berührt werden, wie z.B. die Theologie der Palamiten mit ihrer realen Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und seinen Eigenschaften oder Energien, wie die Soteriologie, die allgemeine Sakramentenlehre, u.a.

Auch läßt sich hier und da ein Fragezeichen anbringen: so bezüglich der negativen Wertung der Kontroverstheologie (S. 7), die doch stets notwendig bleiben wird; so zum Satz: « Jeder Glaubenssatz ist aber als Menschenwerk grundsätzlich ersetzbar » (S. 10). L. spricht von großer theologischer Lehrfreiheit in den orthodoxen Kirchen (S. 10). Dies stimmt nur mit mancher Einschränkung. Es wäre besser, von weitgehender Unbestimmtheit der orthodoxen Lehre zu sprechen, wärend z.B. die Freiheit, der katholischen Lehre nahestehende Ansichten zu äußern, tatsächlich recht begrenzt bleibt.

Noch ein paar Bemerkungen: Photios lehnte den Primat des römischen Bischofs nicht immer ab (vgl. S. 20). — Chomjakovs Lehre über den Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit ist nicht einfachhin traditionelle orthodoxe Lehre (S. 30). Es besteht auch keine volle Übereinstimmung zwischen Chomjakov und der Enzyklika der Ostpatriarchen vom Jahre 1848 (S. 31). — L. meint: « Der Sohn geht logisch und nicht nur chronologisch dem Heiligen Geist voraus » (S. 96). Man sieht nicht, was mit « chronologisch » gemeint sein soll, da alle Ausgänge in der Dreifaltigkeit gleich ewig sind.

Die Darlegungen schließen mit einem Zitat eines Vertreters der Moskauer Jurisdiktion, « des Erzbischofs Wassilij Bloom von Brüssel » (S. 108). Ist nicht Erzbischof Vasilij *Krivošein* in Brüssel Vertreter der Moskauer Patriarchatskirche? Außerdem gibt der Inhalt dieses Zitates zu denken: Ist es wahr, daß die Abendländer — schlechthin — die theologischen Divergenzen zu leicht nehmen, daß sie ohne Grund orthodoxe Ansichten ablehnen? Der Erzbischof meint, der römische Katholizismus müsse die Ansichten der Orthodoxen übernehmen, « denn *wir* sind *eure* eigene Vergangenheit ». Doch könne der Orthodoxe nicht unterschiedslos jene Meinungen annehmen, die sich im römischen Katholizismus seit der Trennung von Ost und West entwickelt haben, « weil das Abendland nicht unsere Vergangenheit ist ». Hier wird mit doppeltem Maß gemessen und nicht beachtet, daß der Westen viele Traditionen des gemeinsamen Urchristentums bewahrt hat, daß auch der christliche Westen, besonders Rom, vor allem in den ersten Jahrhunderten, den christlichen Osten mitgeprägt und daß sich auch im orthodoxen Osten seit der Trennung manches dazu- und umentwickelt hat.

B. SCHULTZE S.J.

Nikolitsas D. Georgopoulou, Ἡ ἁγιότης τῆς Ἐκκλησίας ἐξ ὀρθοδόξου ἐξόψεως, Ἐναίσιμος ἐπὶ διδακτορίᾳ, διατριβὴ ὑποβληθεῖσα εἰς Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Ἐθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1967, 143 Seiten.

Diese Doktordissertation über die Heiligkeit der Kirche aus orthodoxer Sicht ist vom Verfasser seinen Lehrern J. Karmires und M. Siotes (Athen) und P. Meinhold (Kiel) gewidmet. In der griechischen Theologie fehlte eine solche Untersuchung. Außerdem leitete den Verfasser die Absicht, durch Einbeziehung des Katholizismus und Protestantismus einen ökumenischen Beitrag zu liefern, der Einheit zu dienen, deren Grundlage die Heiligkeit ist.

In einem ersten Kapitel werden die Begriffe geklärt: Was bedeutet « Kirche »; und wie wird das Wort « heilig » ursprünglich im Griechischen, wie im Alten und Neuen Testament gebraucht? Das zweite Kapitel handelt über die Grundlagen der kirchlichen Heiligkeit: die Kirche als « mystischen, heiligen Leib Christi », Christus als Haupt der Kirche, und die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Den Gegenstand des dritten Kapitels bildet die Lehre von Schrift und Überlieferung sowie die andersgläubige [d.h. katholische und protestantische] Lehre über Wahrheit und Wirklichkeit der Heiligkeit der Kirche. Im vierten Kapitel wird das Dogma von der Heiligkeit der Kirche unter einer doppelten Rücksicht entfaltet: ontologisch und ethisch. Das letzte, fünfte Kapitel zeigt das Werk der Heiligung der Gläubigen in der Kirche auf im Wirken des Heiligen Geistes, durch die Heiligungsmittel, vor allem die Sakramente, und insbesondere in den von der Kirche als Heilige anerkannten Gläubigen. Es folgt eine umfangreiche Bibliographie, die — wie zahlreiche Anmerkungen im Text — zeigt, daß G. seine Untersuchung in den Rahmen der ganzen Ekklesiologie gestellt und, reichlich aus östlichen wie (stellenweise noch mehr) aus westlichen Quellen geschöpft hat.

G. gelangt u. a. zum Ergebnis, daß das Dogma von der heiligen Kirche zwar einen allchristlichen Charakter trägt (S. 131), aber von jeder Kirche verschieden gedeutet werde (S. 86), und daß insbesondere « die Römischkatholische Lehre zumeist mit der Orthodoxen übereinstimmt » (S. 81).

Nur an einer Stelle muß man einen schwerwiegenden Einwand gegen die dort angewandte Methode vorbringen. Es handelt sich um Kapitel 3, Paragraph 3: « Die andersgläubige Lehre » (S. 75-86). Zwar ist G. durchaus berechtigt, geschichtlich Katholizismus und Protestantismus zusammen zu betrachten, da sich der zweite vom ersten losgelöst hat. Doch ist es unzulässig, die katholische Lehre über die Heiligkeit der Kirche dermaßen auf Augustinus zu gründen und dazu auf Augustinus, « der in den Irrtum der absoluten Prädestination gefallen ist » (S. 76), wie es G. tatsächlich tut. Dabei wird übersehen, daß Augustinus gerade in seiner nicht eindeutig klaren Lehre über die Prädestination Anlaß

zur Trennung von der katholischen Kirche gegeben hat und daß es eine protestantische mehrgestaltige und eine katholische Deutung der Prädestinationslehre des hl. Augustinus gibt. G. projiziert dann diese Betrachtungsweise in Thomas von Aquin und läßt ihn sagen, daß « Christus nicht Haupt aller Gläubigen sein kann » (S. 76). Der Aquinate aber sagt an der Stelle, auf die G. verweist: « Sic ergo dicendum est quod, accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus » (S. Theol. 3. q. 8. a. 3). Diese Grade sind: die himmlische Glorie, die Liebe (= Gnade), der Glaube, die noch nicht aktuierte Hinordnung auf Christus in seinem mystischen Leib.

In Anm. 458 (S. 78) spricht G. von « der westlichen Theorie der Subordinatio », und er bezieht dies auf die Bulle « Unam Sanctam » des Papstes Bonifaz VIII. (Denzinger, Num. 468). Man sieht nicht, wie hier von Subordinatianismus die Rede sein kann, wenn der Papst behauptet, Christus sei das Haupt der Kirche wie der Vater das Haupt Christi. (Vgl. 1 Kor. 15,27-28). Christus ist Haupt der Kirche als Mensch.

Mit Recht aber schöpft dann G. die offizielle katholische Lehre über die Heiligkeit der Kirche aus der Enzyklika Pius XII. « Mystici Corporis » und aus dem Vaticanum II (S. 79-81); schade nur, daß dieses nur nach einem vorläufigen Schema, nicht aber nach dem endgültigen Text (Kapitel V) angeführt wird.

Nach allem scheint uns, daß aus dieser besonders biblisch und patristisch reich dokumentierten Dissertation hervorgeht — man lese nur die Einführung und den Epilog —, daß im Dogma von der Heiligkeit der Kirche zwischen Orthodoxie und Katholizismus vollkommene Übereinstimmung besteht.

B. Schultze S.J.

Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique.* Vol. 3. Textes et Études théologiques. Editions de Chèvetogne et Desclée de Brouwer, 1968, pp. 638.

Avec la parution de ce troisième tome, l'ouvrage désormais classique du Prof. Trembelas est rendu accessible, dans son ensemble, au public francophone.

Il traite respectivement des sacrements et de l'eschatologie.

Selon sa méthode habituelle, l'auteur suit, à peu de choses près, la structure même des traités de la théologie latine en cette matière: un « de sacramentis in genere » où sont abordées les différentes questions sur la notion de sacrement, leur efficacité, les ministres, leur nombre. Chacun des sacrements est ensuite présenté: définition, structure, effets, ministres. L'Eucharistie et la pénitence y sont traités avec prédilection.

Le passages les plus intéressants sont ceux où l'auteur cherche à justifier les positions et la pratique des églises orthodoxes, par exemple à propos de la non-validité des sacrements conférés par les hérétiques et les schismatiques et néanmoins leur reconnaissance en certains cas selon le principe de l'Economie; l'indissolubilité du mariage et les exceptions reconnues, les mariages mixtes etc.

La dernière partie consacrée à l'eschatologie traite des fins derniéres: l'état intermédiaire, la consommation de l'Univers: résurrection, jugement général et second avènement du Christ: L'auteur y rattache certaines questions comme le dogme de la communion des saints et la vénération des icônes qu'on attendait normalement voir abordées ailleurs, dans un traité sur l'Eglise ou le culte.

On appréciera l'érudition déployée par l'auteur et sa connaissance des traditions grecque et latine, entre lesquelles il institue souvent une comparaison, voire même une concordance. On regrettera néanmoins que l'auteur ait jugé bon de joindre à cet exposé de la foi orthodoxe plus axée sur le passé que sur la problématique moderne une réfutation des positions latines, dogmatiques ou théologiques, présentées un peu sommairemnt comme sur le « feu » du purgatoire, l'« ex opere operato » qui ont trouvé chez les théologiens catholiques contemporains des explications moins incohérentes que ne l'imagine l'auteur.

Un Index des termes grecs et un Index français des termes et expressions employées dans les trois volumes permettent une consultation plus rapide de cet ouvrage très dense.

G. Dejaifve S.J.

Maria Grazia Mara, *Il Kerygma Petrou*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 1967, 38 (1e 2), pp. 314-342, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

È noto come fra i diversi scritti apocrifi riguardanti S. Pietro il « Kerygma Petrou » sia il più antico, anzi veramente arcaico poichè secondo l'opinione comune, raccolta dall'autrice, esso fu composto nella prima metà del secolo II, prima degli scritti apologetici. La Mara ci introduce, nelle prime pagine del suo studio, nella conoscenza del Kerygma mediante un'esposizione erudita, chiara e completa delle indagini precedenti. Così ci rendiamo conto dell'influsso che l'apocrifo ha avuto negli autori successivi dei secoli II e III. La Mara è cauta nella scelta delle diverse teorie enunciate in merito. A me personalmente piace meno la teoria esposta dallo Schleiermacher secondo cui il Kerygma sarebbe stato composto in ambiente alessandrino, e ciò specialmente per il forte influsso giudeo-cristiano che esso tradisce e che la ricerca dell'autrice mette in luce.

Seguono i frammenti del «Kerygma Petrou» estratti dagli Stromata di Clemente alessandrino e tradotti in italiano. Alcuni sondaggi fatti sulla versione si sono dimostrati molto positivi in favore dell'esattezza.

La parte più originale e interessante dello studio recensito è il Commento che si estende fra le pagine 330-342. Così l'autrice spiega accortamente, alla luce dei testi precedenti quell'espressione del Kerygma che chiama il Cristo « legge e parola ». Molto opportunamente si richiamano passi paolini, ma poi la vicinanza dei due termini suggerisce di risalire su una linea giudaica biblica e extra-biblica. Il « nomos » dei LXX richiama la Tōrāh, ma questa ha un senso più ampio che non si restringe all'oggetto comandato ma si allarga anche al ruolo che la legge ha come « mediatore nella giustificazione dell'uomo » (pag. 330). È anche interessante vedere la Mara come osserva che negli ambienti talmudici la Legge sostituisce la Sapienza per poi concludere che la Legge, come la Sapienza, non è, nel linguaggio biblico, facilmente definibile (p. 331). Dopo il Kerygma anche Giustino e il Pastore d'Erma chiamano Cristo « Legge ». L'autrice si riferisce poi brevemente al termine « Parola » o « Logos » ripetutamente attribuiti dalla Scrittura al Cristo. Si sa che anche Filone ne ha parlato abbondantemente. Ma forse perché nel testo esaminato non si aggiunge nessuna speculazione in merito al Verbo, l'autrice non accosta il Kerygma in concreto ad altri autori che ne hanno fatto menzione.

Il commento della Mara, sempre sagace e assennato, illustra poi gli altri frammenti dell'apocrifo petrino, gli anti-idolatrici, quelli che inculcano il culto degli angeli e quelli che caratterizzano la predicazione cristiana ai giudei e ai pagani.

Il pregevole studio si chiude con una risposta al quesito sulla origine del «Kerygma Petrou». La Mara lo crede scritto in Alessandria — il che non mi convince — nella prima metà del sec. II, il che è giusto.

I. Ortiz de Urbina S.J.

Antonius Michalskyj, « *Liber de Fide* » *Pseudo-Nathanaelis*. Fontes et Analysis. Ed. II. (= Analecta OSBM, Series II, Sectio I, vol. XXI). Romae 1967, pp. 149. PP. Basiliani, via S. Giosafat 8, Roma.

This doctoral thesis calls attention to the rich polemical literature preceding and following the Union of Brest. Among the works produced by Orthodox writers a special place belongs to the «Book of Faith», written in 1644; its authorship was ascribed with no substantiating arguments to Nathanael, hegumen of the Mikhajlovskij monastery of Kiev. It was printed in Moscow in 1648 and was highly regarded by Old-Believers.

The author of the thesis first gives a survey of the polemical literature for the period of some sixty years preceding the analysed

work. He shows familiarity with the pertinent literature and states judiciously the merits and demerits of the surveyed works, though sometimes he views them — this is at least the effect produced upon this reader — too much in isolation from one other and divorced from historical circumstances.

The main task the author sets himself is to analyse the « Book of Faith ». Its 31 chapters are discussed in groups, first the historical topics where it is shown that Pseudo-Nathanael depends closely upon Zacharias Kopystenskij. His ecclesiology is based on Basil Suražskij, Martin Bronskij and other polemists of the preceding generation. There follows a detailed discussion concerning other chapters of the polemical treatise; on leavened and unleavened bread, on eschatological questions, on the veneration of images and of the Holy Cross, on liturgical chant and fasting.

The thesis is written in a lucid and readable Latin — a rare phenomenon in our times. Some improvements in the elaboration, in particular in the bibliographical apparatus, would have been welcome. Writing about the signing of the decrees of the council of Florence by Abraham of Suzdal, the author refers to the old edition by A. Theiner-Miklosich of 1872, while one would expect the reference to be made to the edition of *Concilium Florentinum* inaugurated by G. Hofmann. The Soviet period was not propitious for Church history studies, though the 50 years of the Soviet régime cannot be considered completely sterile in this field. An interesting piece of Orthodox polemics the « *Perestoroha* » is discussed explicitly on pages 45-46, and referred to elsewhere *passim*. The author should have made clear his position regarding a recent work on the « *Perestoroha* » by P. K. Jaremenko, published by the Academy of Kiev in 1963, however one-sided this book might be. If one embarks on the enumeration of recent editions of the *Lavrentevskij spisok*, one cannot neglect the edition by D. S. Likhačev of 1950.

Slips are inevitable in such a work as this, though they seem to be too numerous. The bibliography on pages 11-13 contains about a dozen misprints.

J. Krajcar S.J.

Liturgica

Henrica Follieri, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, Vol. I (A-Z), Città del Vaticano 1960, xxviii + 590 pp. Vol. II (H-Ξ), 1961, xxii + 570 pp. Vol. III (O-Σ), 1962, xxii + 618 pp. Vol. IV (T-Υ), 1963, xxii + 459 pp. Vol. V (Φ-Ω, hymnographi, tabulae), 1966, xxii + 329 pp. Vol. V bis (Index hagiographico-liturgicus), 1966, xxii + 377 pp. (= Studi e Testi 211, 212, 213, 214, 215 et 215 bis).

Depuis la publication des volumes de Mlle. Follieri, nous avons eu l'occasion de les utiliser et de les faire utiliser par nos élèves dans

l'étude de la Liturgie byzantine. Ils se sont démontrés un précieux instrument de travail facilitant l'accès à une grande partie du patrimoine poétique de l'Eglise grecque, et permettant aussi de retrouver dans leur original grec des textes traduits en d'autres langues orientales. Citons seulement un exemple:

Le ṣapra syrien des grandes fêtes comporte le chant du canon des neuf cantiques, traduit du grec. Le *Breviarium Ecclesiae Antiochenae Syrorum* (tome II, Mossoul 1886, 500-501) ne présente que deux tropaires du canon — Θεὸς ὢν εἰρήνης, 'Ιδοὺ ἡ παρθένος — pour accompagner le sixième cantique. Dans le cod. *Borgia syr. 64*, cependant, qui contient l'office syrien de Tikrit, nous avons pu identifier aussi le troisième tropaire du Ménée ('Εν δούλοις τῷ καίσαρος, fol. 270r). En même temps, nous avons pu conclure avec probabilité que deux tropaires qu'on ajoute ancore à la série (*Ecce in Bethlehem, Virgo intemerata*) ne sont que des compositions syriennes sans original grec.

Non seulement le corps de l'ouvrage, mais aussi les index contenus dans le volume V, épargnent un travail de recherche fatigant et aux résultats souvant incertains.

Cet éloge, bien que tardif, a l'avantage d'être appuyé sur une expérience personnelle dans l'utilisation de l'ouvrage.

J. MATEOS S.J.

Historica

P. Johannes CHRYSOSTOMUS, *Kleine Kirchengeschichte Russlands nach 1917*. Herder-Bücherei 1968.

L'A. ha già pubblicato presso l'editore Pustet due volumi della sua « Kirchengeschichte Russlands der neusten Zeit », dedicati alla storia della Chiesa Ortodossa Russa dal 1917 in poi. Il primo volume tratta il periodo 1917-1925, il secondo 1925-1943, il terzo è in preparazione. Nel presente volumetto di 188 pagine, formato tascabile, è trattata la storia della Chiesa Ortodossa Russa degli ultimi cinquanta anni dalla rivoluzione bolscevica. L'A. riassume nel volumetto il contenuto dei due grandi volumi e anticipa il terzo. Nel volumetto l'A. presenta al lettore la visione concisa, ma esauriente delle principali vicende, dure e drammatiche, della vita della Chiesa russa nello Stato Sovietico organizzato politicamente, socialmente e culturalmente secondo i dettami del marx-leninismo. Il libro è molto utile per una rapida consultazione sulle persone, sui fatti e sulle date importanti del periodo trattato. Il registro dei nomi facilita l'uso rapido del volumetto. La breve bibliografia offre al lettore la possibilità di allargare il quadro storico con la lettura delle monografie, scritte sopratutto in tedesco e in russo.

G. OLŠR S.J.

P. Athanasius G. WELYKYJ OSBM, S. *Josaphat Hieromartyr, Documenta Romana Beatificationis et Canonisationis*, vol. III, anni 1637-1867 (= Analecta OSBM, Series II, Sectio III). Roma 1967, pp. XXIII+492.

Con questo volume il P. Welykyj chiude la sua opera cominciata nel 1952 (volume I, anni 1623-1628; vol. II, anni 1628-1637), giusto in tempo per il primo centenario dalla Canonizzazione di S. Giosafat. I documenti raccolti inquadrano nel proprio ambiente storico la figura umana e spirituale di S. Giosafat, la cui personalità autentica è stata deformata dalle contrastanti polemiche.

Le testimonianze degli ecclesiastici e dei laici, anche degli ebrei, illustrano non solo la vita e l'opera di S. Giosafat, ma gettano anche la luce sul periodo tormentato della vita della metropolia di Kiev, quando essa, ritornata ne 1596 alla comunione con la Sede Romana, cercava di definire la propria fisionomia ecclesiale nel seno della Chiesa universale. S. Giosafat contribuì a questo con il raggiungimento della santità, come religioso e vescovo, secondo le migliori tradizioni ascetiche e spirituali bizantino-slave conservate nella metropolia.

Le vicende del processo, illustrate da documenti, mostrano la metropolia di Kiev alle prese con le norme della giurisprudenza processuale romana assai diverse da quelle che regolavano le canonizzazioni dei santi nella Chiesa bizantino-slava. Quando fu aperto a Roma il processo fatto nel 1628 a Polock-Vitebsk, vi furono trovati « plures defectus contra formam et interrogatoria praescripta », così che fu chiesta e ottenuta la sanzione di questi difetti con la motivazione indulgente, che il processo fu fatto « in partibus longinquis, ubi non potest de facili haberi copia Peritorum ad dictos Processus formandos » (t. II, p. 7). Non ostante l'indulgenza per i difetti formali, l'ulteriore esame del processo scoprì tali lacune sostanziali che non erano accettabili dai giuristi della Curia Romana e nel 1635 il processo fu del tutto rigettato a causa del « defectum iurisdictionis et mandati nec non aliarum nullitatum » (II, p. 191). Nel 1637 il metropolita Rafaele Korsak rimette alla S. Sede il nuovo processo e confessa che fu rifatto « non sine labore et sudore » (III, p. 10). Questo processo finalmente soddisfece i giuristi romani e nel 1643 uscì il breve di Beatificazione di Giosafat (III, p. 119-20).

I documenti raccolti sono accuratamente annotati. All'inizio di questo volume è posta l'abbondante bibliografia su S. Giosafat, curata dal P. Melezio M. Solovij OSBM. Il volume si chiude coll'indice dei nomi (p. 449-485) che comprende quelli di tutti e tre volumi. Nell'opera sono numerose riproduzioni dei quadri di S. Giosafat, che costituiscono un contributo utile anche alla iconografia del Santo. Peccato che ad alcuni manca l'indicazione del luogo dove si trovano attualmente e chi li ha dipinti.

G. OLŠR S.J.

A. Forest, F. van Steenberghen, M. de Candillac, *Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, edizione italiana a cura di Servus Gieben e Corrado da Alatri (= *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni*, cominciata sotto la direzione di Augustin Fliche e Victor Martin, continuata sotto la direzione di J.-B. Duroselle e Eugène Jarry; edizione italiana diretta dal prof. dr. Guerrino Pelliccia, SSP., vol. XIII), Editrice S.A.I.E. -- Torino, 1965, in-8°, 726 pp. con 36 tavv. f.t.

Questo tredicesimo volume di un'opera, ormai largamente nota e ancora in corso di pubblicazione, presenta una sintesi sistematica e fondata anche sulle fonti di prima mano del pensiero teologico e filosofico nel periodo che va dalla « rinascita carolingia » fino all'umanesimo italiano. La teologia e la filosofia fanno in tale periodo storico la parte del leone; ma non escludono altre scienze, e il volume, a tempo e luogo debito, se ne occupa ugualmente.

I secoli IX-XIV segnano i termini cronologici di varie epoche, nel cui corso le coordinate del pensiero rivelano alti e bassi, sotto vari aspetti; tuttavia lo spirito medievale vi raggiunge il pieno sviluppo delle sue aspirazioni speculative per poi avviarsi a un declino che preparerà tempi nuovi e vicende culturali nuove. Precisamente in tale periodo vengono affrontati o risolti certi problemi, a cui non sa e non può sottrarsi il pensiero cristiano moderno, sia pure sotto altre prospettive e in termini diversi: rapporti tra ragione e fede, tra essere e conoscere, tra individuo e collettività civile o ecclesiastica, ecc.

I tre Autori francesi, nel tracciare la sintesi di tale « movimento dottrinale », hanno prodigato tesori di dottrina interpretativa, di erudizione e di abilità espositiva. Tutti i grandi maestri medievali vi sono idealmente ritratti ed inquadrati nel loro ambiente: da Scoto Eriugena, solitario pensatore carolingio stimolato fortemente dalla meditazione delle opere dello Pseudo-Areopagita, a tutti gli altri che risentiranno sia il suo influsso che quello di Platone o di Aristotile, noti in traduzioni o dal greco o dall'arabo: S. Anselmo d'Aosta, Gilberto Porretano, Pietro Abelardo, i Vittorini, S. Bernardo, Pietro Lombardo, S. Bonaventura, Roberto Grossatesta, Sigieri di Brabante, S. Alberto Magno, S. Tomaso d'Aquino, Duns Scoto, Giovanni Okham, ecc. I grandi nomi dei capi-scuola sono accompagnati dai nomi minori, come Egidio Romano, Giovanni Ruysbroeck, Maestro Eckhart, Nicola Oresme, e via dicendo. A lettura finita, si ha un'idea precisa non solo dei vari centri che animarono il pensiero medievale (Parigi, Reims, Chartres, Bologna, Roma, Heidelberg, Oxford, ecc.), ma soprattutto delle varie correnti di idee che scorrevano e si fondevano nell'alveo comune del pensiero cristiano di un'Europa giovane e vigorosa: misticismo platonizzante, intel-

lettualismo aristotelico, volontarismo, realismo eccessivo o moderato, nominalismo, ecc. Superfluo accennare al dominio intellettuale esercitato da S. Agostino.

Quando consideriamo oggi le cose da un punto di vista ecclesiale, viene da deplorare il fatto che la separazione ecclesiastica tra Occidente ed Oriente rese impossibile una crescita comune. Le conseguenze di tale ignorarsi vicendevole si faranno sentire ben presto, come già si potè costatare al Concilio di Firenze. L'elaborazione del patrimonio patristico avvenuto appunto nei secoli IX-XIV creò in Occidente prospettive, problemi ed espressioni concettuali che rimarranno ignote o quasi in Oriente.

Il P. Servus Gieben ci avverte che il contenuto di questa versione italiana è identico all'originale francese, salvo « rare e irrilevanti precisazioni » e l'aggiunta di due nuovi paragrafi (233a, 352a). Tuttavia l'apparato bibliografico e critico presentano molto di nuovo: un vero e proprio aggiornamento sistematico. Perciò si parla di « edizione italiana ».

Sotto l'aspetto formale, il volume si distingue subito per alcuni pregi tutt'altro che frequenti in opere analoghe: scorrevolezza e modernità di lingua, veste tipografica notevolmente decorosa, per cui il confronto col fratello maggiore francese si risolve tutto a favore del fratello minore italiano. Tanto più che questo presenta alcuni elementi originali di grande utilità: a parte le 36 tavole fuori testo con illustrazioni quanto mai adatte al contenuto del volume, il lettore saprà apprezzare un'appendice con l'elenco delle « principali fonti del pensiero scientifico medievale » (pp. 659-70), un'altra appendice con la lista dei Cancellieri dell'Università di Parigi (pp. 671-672), un prospetto cronologico dall'843 al 1452 (pp. 673-684) e infine un diligente « Indice alfabetico analitico » (pp. 687-714).

Dire che l'Editore offra al pubblico un ottimo strumento di consultazione e, in parte, di ricerca, è il men che si debba.

C. Capizzi S.J.

F. Thiriet, *Délibérations des Assemblées Vénitiennes concernant la Romanie, Tome I: 1160-1363* (= École pratique des Hautes Études — Sorbonne, VIe Section: Documents et Recherches sur l'économie des Pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au Moyen Ages, sous la direction de Paul Lemerle, VIII), Paris-La Haye 1966, pp. 331, con 1 tav. e 1 carta f.t.

Non è la prima fatica, questa, che l'A. dedica alla prestigiosa storia di Venezia. Già vi aveva consacrato, fra l'altro, due opere che meritano di essere ricordate esplicitamente: *Regestes des délibérations du Sénat de Venice concernant la Romanie*, 3 voll., Paris-La

Haye 1958-61, e *La Romanie vénitienne au Moyen Age: le développement et l'exploitation du domain colonial vénitien (XII[e] - XI[e] siècles)*, Paris 1959.

Questo volume, che, secondo quanto promette l'A., nel 1969 dovrebbe essere completato da un secondo, contiene i regesti delle deliberazioni prese sul conto della Romània, cioè dei propri possedimenti levantini, da Venezia mediante gli organi costituzionali distinti dal Senato, vale a dire: il Maggior Consiglio, il Collegio, il Consiglio dei Quaranta, il Consiglio dei Dieci, le Assemblee del « Regimen » veneto-cretese. Si tratta di istituzioni politico-amministrative che « orientavano le grandi linee della politica e dell'economia nazionali » (p. 13).

I regesti sono stati compilati con gli stessi criteri con cui furono compilati quelli suaccennati delle deliberazioni del Senato: disposizione cronologica, esposizione breve e precisa di ogni singolo documento, indicazione della fonte manoscritta ed, eventualmente, indicazione delle pubblicazioni in cui il documento sia stato edito, recensito od illustrato. Tuttavia in questo volume troviamo due innovazioni: 1) esso presenta i regesti non solo di documenti inediti oppure editi ma poco accessibili, bensì anche quelli dei documenti del periodo 1160-1229, pubblicati recentemente dal noto cultore di studi veneziani Roberto Cessi (Bologna 1931, 1934, 1950) — questo gruppo di regesti vengono distinti mediante una numerazione romana; 2) oltre ai regesti, l'A. ha aggiunto in appendice la trascrizione di 98 testi di deliberazioni importanti e finora inedite o poco conosciute, ognuna delle quali porta fra parentesi anche il numero del regesto corrispondente.

Un'analisi qualsiasi del volume svela facilmente la padronanza della materia e la somma di lavoro profusavi dall'A. Oltre alla breve e succosa Introduzione, le poche note storico-filologiche contribuiscono molto per orientarsi in mezzo a questa folla di documenti, che non sono 947, come farebbe credere la sola numerazione, ma di più: spesso sotto lo stesso numero si trovano raggruppati i regesti di varie deliberazioni appartenenti cronologicamente allo stesso mese dello stesso anno.

Suscita davvero meraviglia la ricchezza e la complessità della vita veneziana nei secc. XII-XIV, così come trapela da queste deliberazioni. Esse riboccano di notizie e di dati d'ogni genere sui rapporti politici e commerciali fra Venezia Bisanzio, i Principati latini e greci di Levante, l'Impero turco, il Regno di Sicilia, l'Egitto, ecc.; sui rapporti fra il *Comune* di Venezia e il *Regimen* di Candia, i rappresentanti o feudatari di Negroponte, delle isole egee, ecc.; sul funzionamento dell'apparato civile e militare nei vari possedimenti della Romània; sul trattamento dei vari gruppi di sudditi; sui vari sistemi di politica marinara, commerciale, finanziaria; sull'uso delle entrate e delle risorse naturali dei singoli domini, ecc. Non mancano, naturalmente, dati interessanti che lasciano intravvedere la politica ecclesiastica della Serenissima.

La consultazione del volume è resa facile e proficua dall'Indice Generale (pp. 269-285), mentre i 98 testi dell'Appendice permettono un contatto con le fonti.

Ci pare superfluo rilevare l'utilità di quest'opera che, a dir poco, ha il merito di fornire materiale di prima mano non solo ai cultori di storia veneziana e bizantina, ma anche ai cultori di storia ecclesiastica, di storia del diritto, di storia economica, e via dicendo. Resta da augurarsi che l'A. conduca a buon termine quest'altra sua impresa.

C. Capizzi S.J.

Vittorio Peri, *Due date, un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-84)*, Editrice Vita e Pensiero, Milano 1967, 2-84 pp. X + 264, con 5 tav.

Il sottotitolo circoscrive esattamente l'argomento del volume: le trattative svoltesi fra il papa Gregorio XIII e il patriarca costantinopolitano Geremia II a proposito dell'introduzione nelle Chiese orientali separate della riforma del calendario giuliano, attuata per volontà dello stesso Pontefice e pubblicata il 24 febbraio 1582 con la bolla *Inter gravissimas*.

Tale riforma avrebbe implicato, fra l'altro, uno spostamento del giorno della Pasqua e, conseguentemente, come insegnavano vecchie esperienze di polemiche ecclesiastiche eliminate nel Concilio Niceno del 325, avrebbe determinato una scabrosa differenza liturgico-cronologica con gli Orientali se essi avessero continuato a calcolare la ricorrenza del giorno pasquale secondo le regole del calendario giuliano. Le conseguenze negative di questa differenza erano troppo chiare per non venir previste: si sarebbe approfondito il solco che divideva l'Occidente dall'Oriente e si sarebbe dato scandalo ai non-cristiani offrendo loro lo spettacolo di una Cristianità in disaccordo interno sulla data annuale della maggior festa religiosa.

Questi motivi e la speranza che l'accettazione della riforma del calendario in Oriente sarebbe stato un buon punto di partenza per negoziati ulteriori in vista dell'unione totale e definitiva delle Chiese, spinsero Gregorio XIII ad aprire trattative con Geremia II in circostanze esteriori molto difficili: poco o nessun appoggio da parte di Venezia e della Francia, restie a guastarsi con la Sublime Porta, sempre sospettosa di ogni trattativa fra ortodossi e cattolici. Il Pontefice era nondimeno incoraggiato dal fatto, ben noto a Roma, che il patriarca di Costantinopoli in quegli anni aveva bloccato con abilità e tempestività i tentativi di infiltrazione del calvinismo e del protestantesimo nel mondo ortodosso.

Le trattative si svilupparono in due fasi. Nella prima, approfittando di un'ambasciata veneziana, Roma incaricò il cavaliere fo-

lignate Livio Cellini ad entrare in contatto col patriarca. Malgrado le difficoltà e le sue scarse attitudini alla missione affidatagli, il Cellini riuscì ad appurare la buona volontà e il possibilismo di Geremia II riguardo all'accettazione della riforma del calendario. Ma, nel corso delle conversazioni, scoppiò la bomba di una notizia inattesa: il 24 febbraio 1582, Gregorio XIII pubblicava la bolla e poi i brevi, mediante i quali egli, « con sovrana ed unilaterale decisione » (p. 31), imponeva che la Chiesa universale accettasse il nuovo calendario; il patriarca venne a saperlo improvvisamente e per vie non ufficiali tra il 30 giugno e il 7 luglio dello stesso anno, « nel centro dei colloqui... con il Cellini » (p. 32). Le trattative continuarono per altri 12 giorni, ma si conclusero « con una specie di compromesso, in un'atmosfera di deliberato equivoco » (p. 33). Infatti, un sinodo, a cui parteciparono anche i patriarchi di Alessandria e di Antiochia, il 20 novembre 1582 esaminò a Costantinopoli la riforma del calendario operata a Roma e ne respinse con durezza l'accettazione. Non ci voleva molto a capire che gli Orientali si sentivano offesi d'esser stati messi dinanzi al fatto compiuto.

Il loro rifiuto secco fece impressione in Occidente. Molti, che si ripromettevano qualcosa di positivo dalle trattative avviate, rimasero delusi ed espressero pareri pessimistici sulla situazione che si era venuta a creare soprattutto per colpa dell'impazienza d'alcuni « riformatori » del calendario, come il gesuita Clavio. Ma Gregorio XIII non perdette ogni speranza.

Iniziò perciò subito dei sondaggi per riaprire le trattative. Avuta conferma delle possibilità di negoziare, fin dall'inizio del 1583 avviò verso Costantinopoli due giovani cattolici Greci, che avevano studiato in Italia, Michele Eparco e Giovanni Bonafé. Essi giunsero nella Città del Bosforo il 6 giugno 1583 e consegnarono a Geremia II non solo una lettera di Gregorio XIII, ma anche due suoi doni preziosi e significativi.

I colloqui, che avrebbero dovuto essere segreti o almeno riservati, si svolsero in un'atmosfera amichevole fino al 26 agosto del 1583. Nonostanti tutte le difficoltà provenienti dalla sospettosità dei Turchi e dalle resistenze dei circoli più chiusi del clero e laicato ortodossi, Geremia II accettò un accordo: come dimostra una sua lettera a Gregorio XIII, il cui originale si conserva ancora nel cod. *Vatic. gr.* 2124, f. 11ᵛ, egli accettava la riforma del calendario e intendeva far celebrare la Pasqua contemporaneamente a Roma, ma pregava che gli si dessero due anni di tempo per poter indurre le altre Chiese d'Oriente a seguirlo in questa decisione. Rimandando gli incaricati pontifici, mandò a Gregorio XIII anche due reliquie insigni per mostrargli la sua gratitudine e la sua amicizia: un dito di S. Giovanni Crisostomo e una mano di S. Andrea.

Fu fatale che, trapelata la notizia di tale accordo, i gruppi più retrivi degli ortodossi di Costantinopoli reagissero in modo brutale. Fecero di tutto per rendere il patriarca inviso al governo turco non risparmiandogli le accuse più gravi. Geremia II cominciò a subire

vessazioni d'ogni genere, finché nei primi di marzo del 1584 fu imprigionato e poi esiliato a Rodi. Solo nel 1590 potè far ritorno a Costantinopoli e rioccupare il trono patriarcale. Quell'anno stesso egli ebbe occasione di mostrarsi contrario all'introduzione del calendario gregoriano nella sua Chiesa. Nel 1593, un sinodo costantinopolitano, che innalzava al rango di Patrarcato ecumenico la sede di Mosca, coglieva l'occasione per condannare e respingere definitivamente la riforma di Gregorio XIII.

Questa storia d'un dialogo ecumenico, fallito miseramente a dispetto della buona volontà dei due « interlocutori » più qualificati, era stata già toccata di passaggio o trattata ex-professo da altri studiosi. Ma nessuno finora s'era data la briga di ricercare tutti i documenti che la riguardano, così come ha fatto l'A., il quale, in questo volume, non vuole offrire altro che alcune conclusioni e riflessioni suggeritegli dal vasto materiale — in gran parte ancora inedito — che vedrà la luce in un volume della nota Collana di *Studi e Testi*.

Proprio questo dominio delle fonti e della letteratura relativa ai fatti del 1582-84 gli rende agevole una nuova visione sia dei fatti che delle circostanze in cui essi si svolsero. Va rilevata l'insistenza con cui egli sottolinea la sincerità di Geremia II nel contrarre l'accordo dell'agosto del 1583; i cattolici e gli ortodossi che l'hanno negata o posta in dubbio non si sono accorti — a dir poco — di ignorare certe fonti.

Il Peri non si limita a ricostruire i fatti, ma, da storico autentico, li analizza e cerca di ricavarne delle « lezioni ». Nel far ciò, mostra acume e notevole sensibilità ecclesiale oltre che scientifica. Perciò queste sue pagine, che avremmo desiderato stilisticamente più limpide, offrono abbondante materia di riflessione a chi si occupa tanto di problemi di storia ecclesiastica quanto di problemi ecumenici in modo responsabile.

C. Capizzi S. J.

Audientiae Sanctissimi de rebus Ucrainae et Bielarusjae. Vol. II (1780-1862), (= *Analecta OSBM, Series II, Sectio III*), Collegit, adnotavit, paravit editionemque curavit P. Athanasius Welykyj OSBM, Romae 1965, pp. XII+400. PP. Basiliani, via S. Giosafat 8, Roma.

Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae, vol. III (1741-1769), (= *Analecta OSBM, Series II, Sectio III*), Collegit, adnotavit, paravit editionemque curavit P. Athanasius Welykyj OSBM, Romae 1965, pp. XII+358. PP. Basiliani, via S. Giosafat 8, Roma.

Audientiae are summary reports prepared by the Secretary of Propaganda, or by the Cardinal himself, and presented to the pope for his decision.

The present volume contains almost a thousand petitions for different dispensations, for indulgences, for subsidies, for permission to bless rosaries, images, crosses, for privileged faculties in absolving penitents -- one priest asked for the same faculties that are granted to the penitentiaries of Loreto (pg. 68). The documents published mirror two things: a tendency to accommodate the devotional and canonical life of the Ruthenian church to the Latin pattern, and at the same time the general situation of the Church, which was not brilliant during this period. However, most of the problems proposed for papal decision concern petty trifles; e.g. a Ruthenian priest living in Rome, who was probably endowed whith an excellent voice, asked His Holiness for permission to sing the Passion in the Latin churches of the City during Holy Week (pg. 357).

In many cases the editing of a mere summary of the document would be sufficient; it would achieve the purpose of the publication and reduce the bulk of the volume.

The volume of *Supplicationes* will be widely welcomed because it concerns a little known period of Ruthenian Catholicism (viz. the aftermath of the Synod of Zamość, when the first symptoms of the coming catastrophe, the occupation of Ruthenian lands by Russia, became visible) and because the material here rendered accessible has never been published before.

The volume contains petitions for dispensations for the second matrimony of clergy, for dispensations from other irregularities, for adoption of the Latin rite and for the settling of various controversies. There are discussions related to the organization and life of the Basilian order, since the «Lithuanian» houses cherished slightly different traditions from those of their brethren in the Ukrainian dioceses of Lvov, Przemysl and Lutsk, most of which joined the Union only later. The order insisted on their privileged position regarding bishops and secular clergy alike, being conscious that they had born « the burden and the heat of the day » almost alone for many decades. Other difficulties emanated from the structure of the order that inherited traditions of Eastern monasticism but assimilated too many elements from the Western post-Tridentine regular clergy. Many documents deal with the controversy between G. Bulhak, bishop of Pinsk, and F. Wolodkovyč, who was bishop of Khelm at that time, with regard to the administration of the diocesan goods after the death of T. Godebski, bishop of Brest; he had ruled his diocese without naming any member of the chapter, and had been able to accumulate a great amount of funds. On the margin of this controversy — and of special interest to the historian — are gathered several important documents on the origin of the bishop's chapter, *krylošane* (pp. 243-253). The volume contains also valuable indications that contribute to elucidate historical ecclesiastical geography as well as statistical material on Basilian monasteries (pp. 229-235).

Not the least valuable are the letters issued from the pen of secular Ruthenian clergy or those written on their behalf. Only after the synod of Zamość did the diocesan clergy begin to assume a more important role in the life of the Church and to fight for their better social status. The Metropolitan of Kiev asked Rome for permission that the Ruthenian clergy be allowed to wear collars, like the Latin priests and also like the Jews who practised medicine; in the Commonwealth itself his petition met with opposition. On one occasion a canon of Vilna tore away the collar of a Ruthenian priest in the street, thus causing scandal among Catholics and dissidents alike (pp. 30-31). The priests themselves narrate the outrages they suffered from lay-patrons and their Jewish agents (pp. 198-208). Here for the first time there is clear reference to the relationship between economic and religious forces « the Ruthenian priests pass into schism to alleviate their misery » (pg. 61).

Some documents take us beyond the boundaries of the Commonwealth. Many concern the church and house of SS. Sergius and Bacchus in Rome, three of them are petitions for subsidy from Peter Kos, « a Muscovite », a former pupil of the College of Propaganda, there is also an interesting account of the religious situation in the territory of New Russia especially in Elizavetgrad where the Bernardines planned to try their missionary zeal (pp. 253-256).

It would be utterly futile to recover exclusively from these documents an overall picture of Ruthenian Catholicism at the middle of the 18th century. The published letters are complaints and petitions; they submit controversial and disputed cases. They are pieces of information though one-sided. They do not reveal to us the fact that Ruthenian Catholicism gained in strength and depth at hat period; they tell us little about the magnificent building activity of Basilians and bishops (see, however, a remark on the cathedral of Khelm, pg. 132), nor of their cultural achievements. On one occasion there is mention of the activity of the Brotherhood of Lvov though in no flattering terms (pg. 117); the *Bratstvo* was at a low tide then.

The two volumes present erudite and satisfying editions. It is difficult to please everybody with regard to explanatory annotations. To the reviewer they do not seem to be uniformly excellent, and they do not explain adequately what one wants to know. Indeed, it is not immediately apparent why on page 273 the name of Ladislas IV is mentioned, although this can be easily gathered from the context, while one is left uninformed with regard to the documents listed there, whether and when they were published, etc. At the end of each volume is a reliable « Index of names and things » compiled with care and accuracy by Fr. Hlib Kinach OSBM. To him is dedicated the volume of *Supplicationes* on the occasion of the 50th anniversary of his priesthood.

J. Krajcar S.J.

Elementa ad Fontium Editiones, vol. XIX. Documenta Polonica ex archivo Hispaniae in Simancas, IV pars. Edidit Valerianus MEYSZTOWICZ, Romae 1968, pages 429 + 4 plates. Published by Polish Historical Institute, 284 via degli Scipioni, Rome. Distributed by « International Book Distributors », 117-120 piazza Montecitorio, Rome.

With this volume the plan the editor announced some years ago, to explore the contents of the *Archivo General* in Simancas and to extract from it the documents related to Poland-Lithuania, has been brought to its conclusion. Six volumes altogether (*Elementa* Nos: VIII, XI, XII, XV, XVI, XIX) have been published illustrating the history of the Commonwealth in the 16th and 17th century; only a few letters listed in vol. VIII concern the 18th century.

Pages 141-420 of the volume before us recapitulate briefly the material of the previous five volumes. Only pages 1-138 represent new material. No document published in any of the former volumes of *Elementa* is repeated here in extenso but merely listed. The letters recorded in full concern the history of the Commonwealth from 1566 to 1622, and follow the order in which they are found in the codices and the collections of the Archives, though a chronological list is added at the end of the book.

Mgr. Meysztowicz's main task was the editing of the written document and this has been implemented with judgement and painstaking accuracy. Unlike most publications of this kind there are no explanatory annotations of names, nor is reference made as to whether, and to what extent, the published material has been edited before, unless the document has been edited in one of the 19 volumes of the *Elementa*. This procedure is justified by external circumstances and by the difficulty of consulting rare books on the sources of Polish history. The Index is compiled with due care and contains proper names in modern spelling as well as in the spelling conserved in the codices.

The problems set out here concern the political, commercial and dynastic history of Central and Eastern Europe. The marriage plans of Sigismund with the Austrian Archduchess Anna, the formation of a League against the Turks with the attempt to extend the anti-Ottoman alliance to Muscovy, the situation in the Danubian principalities and in Transylvania are the chief topics. The informer of Filip II is frequently William San Clemente, ambassador of His Majesty to the Imperial court of Rudolf II in Prague. Not all the documents deal with high politics. So Sigismund III recommends to the Infant of Spain a noble « Wisigoth », Andrew Linde, who left Poland for Spain « tam religionis studio, quam maioris experientiae causa (pg. 70). Perusing the volume the Church historian also will find interesting material. So pages 74-76 contain the Latin translation of the letter that the papal envoy, Alexander Komulovič re-

ceived from Fedor Ioannovič, probably on his first visit to Moscow in 1595. The negative result of this mission was known, though Fedor's answer, composed in grandiloquent Muscovite style but excluding any commitment, is published here for the first time, as far as I know.

On the whole, non startling discoveries are to be expected from these documents but still one has refreshing insight into old facts. And at the same time one realizes better than many of the old-standing problems of East-European history are still with us.

J. Krajcar S.J.

R. Freudenberger, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians.* München 1967, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (= *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte.* 52. Heft), pp. x + 258.

Agitur de thesi ad lauream quae continet studium valde diligens de historia iuris. In considerationem veniunt epistula Plinii iunioris et rescripta Traiani et Hadriani.

Post brevem et perspicuam introductionem epistula Plinii editur (p. 41-44) et in linguam germanicam vertitur. Versio est potius libera, forsan interdum periphrastica. V. gr. In numero 2. « Interim » = « Bis zum Eintreffen Deines Bescheids ». In numero 3. verbum « supplicium » in contextu «supplicium minatus sum» vertitur voce « Todesurteil ». Pariter illud « perseverantes duci iussi » vertitur « wenn sie bei ihrem Geständnis beharrten, liess ich sie zur Hinrichtung abführen ». Iam vero cum notum sit vocem « supplicium » non semper significare « capitale supplicium », mihi videtur debuisse auctorem in subsequentibus paginis, ubi suam versionem bene illustrat, etiam sensum praedictum demonstrare aut explicare. Non quod opiner versionem non esse opportunam, sed puto in hoc casu explicationem esse valde convenientem ne dicam necessariam. Nam, ut recte auctor notat (p. 207), illud vocabulam quod legitur in rescripto Traiani (« puniendi sunt ») explicandum est mediante epistula Plinii.

Documentum Traiani subicitur clarae et eruditae analysi. Eadem diligentia examinatur deinde rescriptum Hadriani. Non desunt operi aliqui excursus et utiles indices.

I. Ortiz de Urbina S.J.

G. Matteucci O.F.M., *Un glorioso convento francescano sulle rive del Bosforo, il S. Francesco di Galata in Costantinopoli, c. 1230-1697.* Biblioteca di Studi Francescani n° 7; S. 417; 19 zeitgenössische Bildtafeln; Edizioni Studi Francescani, Firenze 1967.

Die wertvolle hier vorliegende Monographie über das Franziskanerkloster in Galata, das am Fuss des Hügels, der das « Goldene

Horn » auf der Seite zum Schwarzen Meer hin abschliesst, gelegen war, ist ganz offenbar die Frucht langdauernder und eingehender Studien in vielen gedruckten und ungedruckten Quellen. Sie füllt, ohne Zweifel, eine Lücke in unseren Kenntnissen vom Leben der lateinischen Christenheit in der Hauptstadt des Byzantinischen und später des Osmanischen Reiches aus. Man möchte wünschen, dass uns bald ähnliche Monographien über die dortigen Kirchen der Dominikaner und der Jesuiten zugänglich gemacht würden. Obgleich der Verfasser die « Magnifica comunità di Pera » öfters erwähnt, so beschränkt er seine Ausführungen doch bis auf etwa 15 Seiten (S. 385-399), die dem Kirchengebäude dieser « comunità » gewidmet sind, auf den Konvent der Franziskaner als solchen und auf die Kirche des Konvents, die heute die Moschee Jeni Djami ist. Sie war so prächtig, dass man sie die « lateinische Sophienkirche » nannte. Er sagt also nichts über das Wirken der Franziskaner in der Stadt Pera und in Konstantinopel und schon gar nichts über ihr etwaiges Wirken über diese beiden Städte hinaus, etwa in den frührussischen Fürstentümern oder in den Uferstädten des Schwarzen Meeres. Er spricht auch nicht — soviel ich sehe — über etwaige Beziehungen der Patres zu Genua.

Das Buch hat zwei Hauptteile. Im ersten gibt uns der Verfasser — soweit ihm das die Quellen zulassen — eine historische Beschreibung der Ereignisse, die sich in und um das Kloster von Galata herum abspielten (S. 1-315); der zweite Teil des Buches (S. 317-384) ist dem Gebäude der Kirche, seiner Einrichtung und den wechselnden Geschicken desselben gewidmet. Obgleich das Buch nicht eine fortlaufende Geschichte des Klosters in der Form von Annalen gibt, so kann man nur staunen, wieviele bisher nur wenig oder kaum bekannte Ereignisse der Verfasser aus den verschiedensten Quellen herausholen konnte. Er breitet darüber hinaus in den Anmerkungen über die im Laufe seiner Erzählung aufscheinenden Personen soviel zusätzliches Material vor uns aus, dass das Buch auch für einen Fachmann sowohl vor allem der byzantinischen Geschichte wie auch der frühneuzeitlichen europäischen Geschichte interessante Vervollständigungen seiner Kenntnisse bringt. So kann man sich z.B. gleich an Ort und Stelle davon überzeugen, wie störend sich etwa der Streit der Grossmächte in « Europa » bis in den Gottesdienst der Franziskaner in Galata auswirkte. Das Buch lässt auch — um ein anderes Beispiel anzuführen — erkennen, wie schlimm sich Naturereignisse, also etwa Grossbrände, auf solche Werke auswirken und wie sie nicht nur die betroffenen Örtlichkeiten, sondern die ganze Kultur einer Stadt zerstören können. Erwähnenswert ist auch, dass der siegreiche Sultan die erste Nacht nach der Eroberung der Stadt im Kloster der Franziskaner verbrachte und sich am folgenden Morgen deren Gottesdienst ansah.

Der zweite Teil des Buches, der eingehend die Gebäude des Klostergebietes, also die Kirche selbst und das Wohnhaus der Mönche mit den Höfen und schliesslich auch eine besondere Kirche für die « Magnifica comunità di Pera » schildert, interessiert wohl

mehr den Ordenshistoriker. Der Verfasser unterlässt es aber nicht, immer wieder ausführlich die Gedächtnissteine der dort begrabenen Personen und andere Inschriftstafeln zu erwähnen. Er gibt sogar — immer nach zeitgenössischen Quellen — eine Beschreibung der vorhandenen liturgischen Geräte und Gewänder. Wie man sieht, schöpft er sein Thema bis zum Boden aus.

Das Buch wird auf lange Zeit für alle, die sich mit der Geschichte der lateinischen Kirche in Galata-Pera beschäftigen, ein wertvolles, unser Vertrauen verdienendes Hilfsmittel sein.

A. M. AMMANN S.J.

P. Placid J. PODIPARA CMI, *Die Thomas-Christen*, Augustinus-Verlag Würzburg 1966, 201 S. (= *Das östliche Christentum*, hrsg. von Hermenegild BIEDERMANN OESA, Neue Folge, Heft 18). Übersetzt aus dem Englischen von C. PATOCK.

Der V. will einen kurzen Bericht über die Geschichte der Thomas-Christen bieten. Die ersten fünf Kapitel — mehr als die Hälfte des Buches — handeln über die Frühgeschichte bis zur Ankunft der Portugiesen in Indien, Ende des 15. Jahrhunderts. Die restlichen sechs Kapitel stellen die Geschichte der Thomas-Christen vom 16. Jahrhundert bis auf unsere Tage und deren gegenwärtige Lage dar.

Der V. gesteht selbst in der Einleitung: « Unsere Quellen über die Zeit vor dem 16. Jahrhundert sind zahlenmässig sehr gering, zusammenhanglos und fragmentarisch » (S. 9). Bei dieser Quellenlage verstehen wir nicht ganz die Aufteilung des Stoffes durch den Autor. Der zweite Teil, der sich auf eine Fülle von Quellen stützen kann, ist entschieden der wertvollere. Hier wird ein guter Überblick über die wechselvolle und stürmische Entwicklung der Thomas-Christen gegeben: über das Bündnis mit der Portugiesen im 16. Jahrhundert, über die durch die Latinisierungstendenz der portugiesischen Jesuiten hervorgerufene Spaltung des 17. Jahrhunderts, die teilweise Versöhnung durch die Karmeliten-Kommissare, die weiteren Schwierigkeiten und Stürme bis zur schliesslich echten Befriedigung durch die Einsetzung einheimischer Bischöfe Ende des 19. Jahrhunderts und die Schaffung einer eigenen Hierarchie im Jahre 1923.

Im ersten Teil versucht der V. aufgrund des spärlichen Quellenmaterials zu manchen Fragen, so der des Ursprungs der Thomas-Christen durch die Predigt des hl. Thomas und der des Glaubens und der Kirchengemeinschaft dieser Christen vor dem 16. Jahrhundert zu einer Sicherheit zu kommen, die sich nach der Meinung vieler nur schwer erreichen lässt.

Die stärksten Bedenken müssen wir hier zu dem Kapitel über die Kirche von Seleukia-Ktesiphon anmelden (S. 29-50). Der V. sucht zu beweisen, dass diese Kirche den Primat Roms anerkannt habe. Er stützt sich dabei auf die Tatsache der Rezeption der pseudo-

nizänischen Kanones, die klar diesen Primat aussprechen, durch die nestorianische Kirche und auf mehrere, leider veraltete, aus der Zeit des I. Vaticanums stammende apologetische Werke von Benni, David und Khayyath. Der Rezensent glaubt in seinem Buch: « Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer » (Rom 1955), das V. nicht zitiert, das Gegenteil nachgewiesen zu haben.

Die Darlegung der nestorianischen Christologie (S. 33/34) ist nicht erschöpfend und darum leider unbefriedigend. Auf so kurzem Raum lässt sich eine so verwickelte Frage nicht lösen (1).

Die Grundthese des V., vom beständigen orthodoxen Glauben und der ununterbrochenen Kirchengemeinschaft der Thomas-Christen mit Rom (in der Zeit vor dem 16. Jahrhundert) lässt sich u.E. nur in dem Sinne halten, dass diese Christen nicht reflex und bewusst Rom die Gemeinschaft aufkündigten.

Trotz dieser Reserven können wir dem V. für seine klare und im allgemeinen gut begründete Darstellung der Geschichte der Thomas-Christen dankbar sein.

W. DE VRIES S.J.

Byzantina

Vincenzo ROTOLO, *Il carme « Hellas » di Leone Allacci* (= Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Quaderni pubblicati da Bruno Lavagnini sotto gli auspici dell'Assessorato alla Istruzione della Regione Siciliana, 3), Palermo 1966, pp. 125.

Il prof. Rotolo, con questa sua nuova fatica, richiama l'attenzione degli studiosi su un aspetto generalmente poco noto dell'opera allacciana: quello poetico. Leone Allacci, nato a Chio nel 1588 e morto nel 1669, fu non solo il noto teologo ed erudito, spesso citato, ma anche un umanista che si cimentò più volte con le Muse anche in greco antico. Fra i suoi componimenti di questo genere emerge lo « *Hellas* », pubblicato per la prima volta nel 1642, ma composto qualche anno prima. Esso è diretto al re di Francia Luigi XIII in occasione della nascita, troppo lungamente attesa, di colui che sarebbe passato alla storia col titolo di « Re sole ».

Dopo un lungo elogio del re francese e della regina e dopo aver descritto la gioia della Francia e degli altri popoli per la nascita dell'erede al trono, il poeta finge che tutti i popoli del mondo vadano a rendere al neonato il dovuto omaggio. Fra gli accorsi c'è una figura di donna maestosa, bella, incoronata, con « un fittissimo stuolo di compagne » al suo seguito, ma coperta di un « nero manto »: è l'Ellade. Preso il Delfino neonato « tra le sue venerande braccia », gli si rivela enumerando le sue glorie passate e descrivendo le sue sven-

(1) Vgl. W. DE VRIES, *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*. In: Grillmeier-Bacht, Das Konzil von Chalkedon I. Band, Würzburg 1952, S. 603-635.

ture presenti, in cui è stata gettata da un conquistatore senza religione e senza umanità. Avendo dichiarato di non nutrire più nessuna speranza d'esser liberata « da qualcuno dei mortali », perché « il compito va al di là delle forze umane », Ellade racconta al Delfino alcune profezie, secondo cui l'atteso liberatore sarebbe proprio lui; perciò lo esorta a non indugiare nell'impresa. Il bambino, sentito quel lungo compianto ed appello, trovandosi ancora in braccio ad Ellade, rivolge lo sguardo verso il padre e pare che voglia spronarlo alla spedizione contro i Turchi e che esprima la decisione di sposare la Regina Ellade. Luigi XIII intuisce la volontà del figlio e si impegna — anzi incomincia subito — ad attuarla.

Quanto di originale o meno vi sia in questa finzione poetica, elaborata a freddo a tavolino, vien messo in evidenza dal prof. Rotolo con eccellente erudizione nello studio introduttivo (pp. 12-66), dove egli, prima ancora di identificare le eventuali ascendenze linguistiche e stilistiche del carme, lo inquadra storicamente situandolo nel contesto di un genere letterario caratteristico: la fioritura di « compianti » ed « appelli » in versi e in prosa, composti spesso da scrittori greci, dal sec. XV in poi, per sollecitare l'intervento straniero alla liberazione della Grecia dal giogo turco. A tale fioritura contribuirono — tanto per fare qualche nome — il Cardinale Bessarione, Michele Apostolis, Marullo Tarchaniota, Giovanni Gemisto, Antonio Eparco, Giovanni Acciaiuoli, Matteo Criofilli.

Il testo del carme non è lungo: 754 versi, di cui nove decimi sono dodecasillabi, e un decimo risulta di versi più lunghi ancora. Il metro è il trimetro giambico, ma usato tenendo presente l'opera poetica di Giorgio Pisida. L'edizione del prof. Rotolo tende a ridurre a miglior lezione le edizioni precedenti (1642, 1648, a cura dello stesso poeta; 1872, a cura di D. Rodokanakis), senza tuttavia «correggere il greco di Allacci ». Sia in essa che nella limpida e precisa traduzione italiana e nel commentario filologico, il prof. Rotolo dimostra la competenza e la finezza di gusto già rilevabile in altre sue opere. Egli — con lodevole distacco dal suo oggetto di studio — sottolinea senza attenuazioni la mediocrità artistica del carme allacciano, tributario, a più di un titolo, della poesia italiana secentesca, assai familiare ad Allacci.

Secondo noi tuttavia, il merito maggiore della fatica del prof. Rotolo sta nell'aver aperto una finestra su un settore della nostra cultura rinascimentale e post-rinascimentale, che in Italia non ci sembra abbastanza considerato.

C. Capizzi S.J.

Marina Sacopoulo, *Asinou en 1106 et sa contribution à l'iconographie*, (= Bibliothèque de *Byzantion*, 2), Éditions de *Byzantion*, Bruxelles 1966, pp. 138, con 33 tavv. f.t.

Della chiesetta bizantina di Asinou, nell'isola di Cipro, esistevano già vari studi, come risulta anche da una nota bibliografica

dell'A. (p. 5, n. 1). Qui la Sacopoulo affronta in modo più sistematico e sotto prospettive nuove il tema della decorazione ad affresco, per cui la chiesa di Asinou — modesta costruzione a una navata col tetto a botte, con abside e con un nartece aggiuntovi nel sec. XIV — costituisce un gioiello d'arte.

Per lo studio di questo monumento, l'opera distruttrice del tempo e degli uomini non ci ha lasciato che il monumento stesso. Fortunatamente, alcune sue pitture sono accompagnate da iscrizioni generalmente ben conservate. Da alcune di esse veniamo a sapere che il « ktitor » della chiesa fu il « magistros » Niceforo il Forte (forse da identificare con il Niceforo Euforbino Catacalon, di cui parla con entusiasmo Anna Comnena nell'*Alexias*, XI, 3), il quale visse sotto Alessio Comneno I (1081-1118) e fece costruire la chiesa in ricordo di sua moglie Zefira, defunta nel 1099; oltre a ciò le epigrafi ci dicono che la chiesa nell'atto della sua inaugurazione (1105/6) fu dedicata alla Madonna Phorbiotissa e costituì il « katholikon » del monastero di Phorbia, dei cui edifici non si ha più traccia; che, infine, nell'anno 1332/3 si eseguirono dei restauri alle pitture per iniziativa dell'igumeno Teofilo.

Tali notizie e l'analisi stilistica, tecnica, ecc., della decorazione che riveste tutto l'interno della chiesa, conducono alla distinzione di: 1) un gruppo di affreschi originali del 1106; 2) una serie di pannelli eseguiti nel bema, nella navata e nel nartece da artisti di varie scuole nel 1333 e in periodi posteriori dello stesso sec. XIV; 3) un complesso di pitture che decorano la sezione centrale della volta e risalenti al sec. XVI; 4) un affresco del sec. XVII raffigurante il Cristo Emmanuele emergente dal calice.

Il tema specifico di questo studio è precisamente l'analisi iconografica del primo gruppo di affreschi, gli unici risalenti ad epoca in cui Cipro era sotto il dominio bizantino. Essi si trovano alle due estremità della navata, cioè nel bema e nella parete occidentale. Si tratta di 13 composizioni, che illustrano fatti evangelici, feste liturgiche e una leggenda agiografica (la Comunione di S. Maria Egiziaca per mano di S. Zosimas), e di 9 pannelli che rappresentano figure isolate di Santi gerarchi, asceti, ecc., oppure teorie collettive di personaggi.

La Sacopoulo consacra un'analisi attenta ed acuta a ciascuna di queste 22 pitture fermandosi al posto occupato da ciascuna nel contesto della composizione decorativa, ai particolari del disegno e del colore, alla distribuzione e funzione dei singoli personaggi nelle scene narrative, agli elementi ornamentali, ecc., in modo da scoprire tutti i rapporti possibili fra tali pitture di Asinou e quelle di soggetto analogo eseguite anteriormente o contemporaneamente nelle varie zone dell'area propria all'arte bizantina (o comunemente cristiana?): Egitto, Siria, Asia Minore, Costantinopoli, Italia...

Le conclusioni a cui giunge l'A. in forza della sua analisi (pp. 116-134) meritano un accenno esplicito. Gli affreschi eseguiti ad Asinou nel 1106 permettono di indovinare — malgrado che essi non

siano altro se non un gruppo frammentario — quale fosse il piano generale della decorazione della chiesa, perché esse, mediante il posto occupato nel corpo architettonico, lasciano intravvedere le « idee generatrici » del sistema decorativo; il quale è, in fondo, quello bizantino fissatosi in epoca post-iconoclastica: la scelta e la distribuzione dei temi iconografici devono subordinarsi alla funzionalità liturgica dell'edificio sacro.

Sotto quest'aspetto, gli affreschi del 1106 sono decisamente bizantini; ma vari particolari stilistici e decorativi ne rivelano la stretta parentela con quelli del sec. X. della Cappadocia (Gueremé, Qeledjlar, Toqalé II, El-Nazar, ecc.). È noto che tale parentela ne richiama altre più antiche, come quella del *Codex Rossanensis*.

A questi rapporti di discendenza, gli affreschi di Asinou ne aggiungono altri di ascendenza: pare che essi abbiano influito su opere analoghe posteriori eseguite in Italia. Ciò farebbe pensare a una funzione di ponte esercitata da Cipro nei secc. XI-XIII fra l'Oriente e l'Occidente.

Bisogna riconoscere che l'A., nel compiere tale lavoro di analisi e di raffronti, mostra finezza di sensibilità estetica e un'adeguata solidità d'informazione letteraria ed archeologica.

C. Capizzi S.J.

Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, introduction, texte et traduction par Jean Verpeaux (= *Le Monde Byzantin*, publié sous la direction de Paul Lemerle, n. 1), Éditions du C.N.R.S., Paris 1966, pp. 420.

Del famoso *De officiis magnae ecclesiae et aulae Constantinopolitanae*, attribuito falsamente a Giorgio Codino, possedevamo finora l'edizione di Giacomo Goar, inserita nel 1648 nel *Corpus Parisinum* e poi ristampata nella *Bizantina di Venezia* (1729), nel *Corpus Bonnense* (1839) e nella *Patrologia Graeca* del Migne (vol. 157, Parisiis 1866). Tale edizione si rifaceva a quelle anteriori di Francesco Du Jon (Heidelberg 1588 e 1596) e del gesuita Giacomo Gretser (Parisiis 1625).

Per chi aveva familiarità con le edizioni di testi bizantini dei secc. XVI-XVIII, da una parte, e con i mss. greci finora catalogati e studiati, dall'altra, non era difficile supporre che le edizioni a stampa suddette del *De officiis* abbisognassero d'un rifacimento più o meno radicale. Jean Verpeaux, sotto la guida magistrale del prof. Lemerle, non durò fatica ad accorgersi che tale supposizione equivaleva a una certezza. Il lavoro accanito a cui si sobbarcò, malgrado la malattia inesorabile di cui pativa, probabilmente gli fu alleggerito dalla consapevolezza di faticare per colmare una lacuna.

Un'idea della durezza e, al tempo stesso, dell'importanza di questo suo lavoro si ha già dalla seguente costatazione: mentre il

Du Jon, il Gretser e il Goar avevano preparato le loro edizioni servendosi tutti insieme di non più di dieci codici scelti quasi a caso, il Verpeaux ne ha dovuti studiare non meno di sessantadue! Naturalmente, la differenza dai suoi predecessori non si ferma qui: il suo metodo rivela tutti i pregi attinti da un lungo tirocinio scientifico, di cui hanno segnato le tappe la sua tesi di dottorato, *Nicéphore Choumnos, homme d'État et humaniste byzantin* (*ca 1250/1255-1327*) (Paris 1959), ed altri lavori su temi connessi direttamente o indirettamente con la tradizione testuale del *De officiis* (*Rev. Ét. Byz.* 21 [1963], pp. 221-231; *Byzantinoslavica* 25 [1964], pp. 37-51).

Tale preparazione ha fornito al Verpeaux tutte le armi per affrontare con successo i numerosi problemi critici e filologici, posti allo studioso dal *De officiis* e dal suo contesto storico-testuale e storico-letterario. Qui bisogna accontentarsi di qualche accenno alle conclusioni.

L'autore del *De officiis* resta sconosciuto; l'identificazione con il curopalata Giorgio Codino (a noi d'altronde ignoto) è una mistificazione perpetrata da Andrea Darmarios nel tardo sec. XVI, mentre copiava il *Vatic. Barberin. gr. 64* — come era stato già rilevato da Theodor Preger. Nella sua struttura autentica, il *De officiis* non è che un manuale di cerimonie auliche, composto verso il 1350-1360 da un funzionario del servizio di protocollo o, comunque, da un dignitario che conosceva molto bene il cerimoniale di corte. Un'analisi attenta del trattato rivela: 1) che esso non ci è giunto in redazione definitiva; 2) che l'autore, per comporlo, abbia utilizzato documenti ufficiali risalenti ai primi Paleologi, ricordi personali propri ed altrui, notizie di cronisti, una conoscenza diretta del cerimoniale, fonti di incerta identificazione. Alcuni bizantinisti hanno sostenuto — seguendo un'opinione di Giacomo Pontanus, traduttore latino dell'opera storica di Giovanni Cantacuzeno — che quest'ultimo sia servito da fonte all'autore del *De officiis* nel capitolo VII, che tratta dell'incoronazione dell'imperatore; il Verpeaux dimostra che tale dipendenza è impossibile (pp. 24-40; cfr. pp. 351-361).

Non meno importanti sono i risultati della ricerca intorno alla tradizione manoscritta. Il Verpeaux s'è sobbarcato all'analisi improba di ben 62 mss. — come accennavamo — ed è riuscito sia a classificarli in due gruppi o classi principali alla luce di un criterio oggettivo (*cfr.* p. 42) sia a individuare vari altri gruppi in seno a tali classi sia infine a risalire all'archetipo. Questo è scomparso; ma di esso « il *Paris. gr. 2991 A* del 1419 e il *Vatic. gr. 1002* della metà del sec. XV, indipendenti l'uno dall'altro, sarebbero i due discendenti più antichi » (p. 112). Perciò il Verpeaux ha posto alla base della sua edizione il *Paris. gr. 2991 A* controllato mediante il *Vatic. gr. 1002*.

Il testo del *De officiis* è presentato non solo ricostituito criticamente col relativo apparato di varianti, correzioni, sostituzioni, ecc., ma anche da un sobrio commentario storico aggiornato e da una traduzione francese molto accurata, anche se qua e là discutibile.

Al testo fanno seguito sei « Appendici » dedicate a testi dal contenuto analogo a quello del *De officiis*: liste di titoli delle dignità e degli uffici civili e religiosi, appartenenti ad autori noti ed ignoti (App. I-V, pp. 291-349); un protocollo anonimo sull'incoronazione di Manuele II Paleologo (avvenuta nel 1391 o 1392), conservatoci nel *Laurentianus VIII, 17* (App. VI, pp. 351-361).

Il Verpeaux dedica a ognuno di tali testi un'indagine analoga a quella dedicata al *De officiis* e con risultati analoghi; qui ci limitiamo ad accennare che i testi delle « Appendici » II e V sono editi per la prima volta.

Benché la morte prematura abbia impedito al Verpeaux di dare gli ultimi ritocchi a questo suo volume, non ci sembra esagerato dire che esso rappresenti un grande passo avanti negli studi storici, linguistici, letterari e giuridici intorno alla civiltà bizantina dei Paleologi. Gli indici rendono più agevole il maneggio del volume, e la veste tipografica, molto accurata, ne rende gradevole la lettura, oltre che indicare la sensibilità culturale di chi ha curato l'edizione.

C. Capizzi S.J.

Travaux et Mémoires (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantine), Voll. 1-3, Éditions E. De Boccard, Paris 1965, 1967, 1968, pp. 463, 576, 458.

Sono largamente note le collane di pubblicazioni di fonti e ricerche, a cui ha dato impulso in questi ultimi due decenni il Centro di Ricerca di Storia e Civiltà Bizantina, che, sotto la direzione esperta e vigorosa del Prof. Paul Lemerle, coordina i lavori di bizantinistica della Facoltà di Lettere della Sorbona, dell'École pratique des Hautes Études e del « Centro Nazionale della Ricerca Scientifica ». Questi tre volumi rappresentano una nuova collana, frutto dell'iniziativa di tale grande organismo parigino.

Il titolo, che richiama quelli di collane ben note, come « Texte und Untersuchungen », « Studi e Testi », ecc., lascia intuire subito il loro carattere composito. Il Prof. Lemerle, nell'Avant-Propos del I volume, ci ha tenuto a chiarire che, malgrado le apparenze, non si tratta di una nuova rivista e neppure di una collana puntualmente annuale, in modo da potersi annoverare fra gli annuari. Si tratta invece di un « organo proprio » dell'organismo scientifico suddetto, nel quale si intendono pubblicare « gli studi di dimensioni e natura diverse », il cui carattere comune è che essi sono « il frutto delle ricerche collettive del Centro, o d'essere stati elaborati, esposti e discussi in seminario ».

Questa definizione-programma è confermata da i primi tre volumi. Essi presentano ciascuno una « memoria », uno o più « dossier », una serie di « studi e documenti »; il II e III volume presen-

tano in più due puntate di un « Bollettino delle pubblicazioni in lingua slava ». Così raggruppati, i titoli dei lavori già ammontano a 25.

È fatale che, di fronte a pubblicazioni di questo genere, il recensore si trovi fra Scilla e Cariddi. Se vuole ricordare tutti i titoli — e, sotto vari aspetti, quelli dei nostri tre volumi lo meritano tutti — va ad arenarsi in un'arida rassegna, più fuggevolmente informativa che seriamente critica; se vuole esaminarne soltanto alcuni — quelli che gli sembrano i più importanti — va ad urtare contro lo scoglio di una scelta soggettiva, che difficilmente riesce a salvare la giustizia dovuta agli autori. Per conto nostro, cercheremo di attraversare felicemente lo stretto di questa recensione (se di *recensione* è il caso di parlare) tenendoci a uguale distanza dai due pericoli mortali.

Incominciamo con le tre « memorie » che costituiscono, sia pure in misura diversa, l'ossatura dei tre volumi.

Hélène Ahrweiler apre il I volume con uno studio, che senza esagerazione, merita la qualifica di poderoso: *L'histoire et la géographie de la region de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317)* (pp. 1-204). I dati delle varie fonti, da quelle narrative a quelle epigrafiche, sono stati raccolti e interpretati con una diligenza ed acume che impongono rispetto, anche se studi ulteriori potranno modificare questa o quella conclusione. Qui ci basti dire che l'A. ha saputo ricostruire un quadro storico e geografico unitario di una delle regioni-chiave del mondo microasiatico bizantino (per secoli spina dorsale dell'Impero) servendosi di materiali eterogenei, terribilmente dispersi e frammentari; uno dei pregi maggiori di tale quadro è che esso è popolato da un brulichio di personaggi civili ed ecclesiastici, di cui l'A. registra tutto quello che ne riferiscono le fonti.

Ugualmente feconda di risultati ci sembra la seconda « memoria », dovuta a uno specialista dell'iconoclasmo, qual'è ormai Jean Gouillard: *Le synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire* (II, pp. 1-316). L'A. consacra una ricerca testuale e storica esauriente a uno degli elementi più originali dell'ufficiatura della festa istituita a Bisanzio l'11 marzo 843 per celebrare la restaurazione del culto delle immagini dopo la lunga e rovinosa bufera dell'iconoclasmo. Le indagini del Gouillard non trascurano nessuno dei grandi problemi posti dal singolare testo liturgico: genesi, formazione e conservazione del testo attuale, suo contenuto dottrinale, sue vicende storiche fino alla polemica palamitica, ecc. Bisogna rilevare che l'A. presenta un'edizione critica — che va considerata la *prima* se non la *princeps* — fondata su circa 40 mss. con una traduzione francese a fronte; e che l'edizione e il commentario del *synodikon* sono integrati da tre appendici, le quali contengono testi che vi si riferiscono.

La « memoria del III volume ci riconduce al primo secolo della storia di Bisanzio: Gilbert Dragon, *L'Empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios* (pp. 1-242). Il titolo fa pensare subito a una « tesi », e la lettura del testo lo conferma. L'A. ha determinato bene il suo tema nel sottotitolo; infatti egli non si occupa dei rapporti fra l'impero

bizantino nascente e l'ellenismo in genere, nel corso di *tutto* il secolo IV, ma concentra la sua ricerca sul pensiero del rètore e filosofo pagano Temistio (ca 320-390), che esercitò un notevole influsso su vari imperatori della seconda metà del sec. IV. È logico che l'A. non può esimersi dal dedicare varie pagine all'epoca costantiniana, precorritrice di quella di Temistio. In tali pagine forse sarebbe stata utile una maggiore elaborazione degli studi moderni. Perché ignorarvi, ad esempio, due libri come quelli di S. Calderone, (*Costantino e il Cattolicesimo,* Firenze 1962) e R. Farina (*L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea,* Zürich 1966)?

Passando dalle « memorie » ai « dossiers », l'interesse scientifico non diminuisce. Gli argomenti sono più ristretti, ma si impongono per l'impegno e la padronanza della materia con cui vengono svolti.

Nel I° volume il Prof. Ivan Dujčev pubblica una nuova edizione con un eccellente commento storico e linguistico di un frammento di storia anonima del sec. IX incipiente — la « cronaca bizantina dell'anno 811 » — scoperto dallo stesso Dujčev oltre 30 anni fa nel *Vatic. gr. 2024,* e poi edito e spesso fatto oggetto di varie ricerche (pp. 205-254); il Prof. Lemerle vi pubblica invece uno studio capillare sulle fonti e la realtà storica della rivolta pericolosa di Tommaso lo Slavo, scoppiata sotto Leone V (813-820) e proseguita fino ai primi anni (821/2) del regno di Michele II (pp. 255-297).

Nel II volume vede la luce, ritoccata e integrata da J.-A. Foucault, una rassegna letteraria esauriente di A. Dain sulle opere bizantine di strategia (pp. 317-390). L'uso completo dei mss. e delle pubblicazioni di tali opere, scritte nei secc. IV a.C. - XV d.C. (i bizantini, in questo, come in altri generi, utilizzarono largamente le opere d'epoca classica), permette di considerare questa rassegna come l'aggiornamento delle pagine dedicate a questo genere letterario dal Krumbacher nella sua *Storia della letteratura bizantina.*

Il « dossier » del III volume, dovuto a Jean Gouillard (*Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire II?* pp. 243-308) propabilmente farà rumore. Mettendosi sulla pista di qualche storico, come l'Hodgikin, l'A. tenta di dimostrare con argomenti di critica interna ed esterna che le tre note lettere del papa Gregorio II inviate al patriarca Germano e a Leone III sono spurie, anche se non sprovviste di qualsiasi valore storico. Nel caso che la tesi dell'A. dovesse affermarsi, bisognerebbe riscrivere la storia delle origini dell'iconoclasmo. Comunque, la ricerca del Gouillard è impreziosita dall'edizione critica delle due lettere indirizzate a Leone III.

I contributi raccolti sotto la rubrica « studi e documenti » sono necessariamente di valore disuguale, benché il livello scientifico medio si mantenga altissimo. Presi nel loro insieme, le 16 ricerche investono una vasta gamma di settori della bizantinistica: la storia della teologia ereticale (J. Gouillard, I, pp. 299 ss.); la storia ecclesiastica sotto i Comneni (N. G. Svoronos, I, pp. 325 ss.); la storia delle istituzioni civili e amministrative in varie epoche (J. Verpeaux, I, pp. 421 ss., N. G. Svoronos, III, pp. 375 ss.), e specialmente

durante il dominio franco-veneziano (D. Jakoby, I, pp. 405 ss. II, pp. 421 ss.); l'importanza degli Albanesi e del territorio nell'Impero bizantino e poi a Venezia (A. Ducellier, III, pp. 353 ss. II, pp. 405 ss); la penetrazione dei Turchi nella Tracia (I. Beldiceanu-Steinherr, I, pp. 439 ss.); la filologia e la letteratura (C. Astruc, I, pp. 393 ss.; H. Ahrweiler, II, pp. 393 ss.; H. Hunger, III, pp. 405 ss.); la diplomatica (G. T. Dennis, III, pp. 396 ss.); l'epigrafia (D. Papachryssanthou, II, pp. 483 ss.); la numismatica (C. Morrisson, III, pp. 369 ss.).

All'inizio abbiamo accennato al Bollettino bibliografico curato da Irène Sorlin. Qui bisogna specificare che le due prime puntate di bibliografia ragionata si occupano: 1) delle ricerche sovietiche sulla storia bizantina edite negli anni 1945-1962 (II, pp. 489-568) e 2) della storiografia sovietica dell'ultimo ventennio intorno al problema dei Kazari (pp. 423-455). Dagli stessi accenni essenziali della Sorlin traspaiono facilmente i pregi e i difetti della produzione storiografica sovietica, troppo spesso inceppata da schemi aprioristici e superati.

Concludendo, speriamo di aver mostrato abbastanza ai nostri lettori il valore di questa nuova collana di studi bizantini e che, quindi, ci sia doveroso augurare al Prof. Lemerle e ai suoi collaboratori un felice proseguimento nell'opera intrapresa.

C. Capizzi S.J.

John W. Barker *Justinian and the Later Roman Empire*, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee and London 1966, pp. XVIII + 318 + 11 illustrazioni + 4 carte topografiche.

In quest'opera destinata al vasto pubblico più che agli specialisti, J. Barker ha inteso illustrare la personalità ed il regno di Giustiniano collocandolo però nel quadro più ampio del tardo Impero Romano. L'argomento è diviso in tre parti: I, dalle riforme di Diocleziano alla morte di Anastasio (pag. 1-63); II, il regno di Giustiniano (pag. 64-210); III, gli avvenimenti susseguenti fino alla crisi iconoclasta (pag. 211-266). In appendice troviamo una dettagliata tavola cronologica del regno di Giustiniano; le serie degli imperatori bizantini, dei patriarchi orientali, dei papi, dei re barbarici, degli esarchi bizantini, dei re sassanidi, dei califfi; alcune note alle illustrazioni, una bibliografia scelta ed annotata. Quanto occorre, come si vede a chi è in cerca di una rapida informazione.

L'Autore si limita generalmente ad una rapida esposizione di fatti già noti nel loro insieme. La mancanza tuttavia di proporzione tra le varie parti induce a pensare che gli sia sfuggita l'unità interna dei periodi storici di cui tratta. Così l'aver collocato un imperatore che per ben nove secoli dopo la sua morte rimase ancora l'ideale dei regnanti nel quadro di un *tardo* impero, non ci sembra indovi-

nata. Maggiore approfondimento avremmo anche desiderato nella trattazione dei temi collegati alla storia della Chiesa. Che la rivalità delle persone e delle sedi episcopali abbia influito sullo svolgimento delle controversie religiose è pacifico, ma siamo poco inclini a credere che il culto di Iside o della Diana Ephesiorum abbia avuto gran che da fare con il titolo di Theotocos propugnato dagli alessandrini o con il concilio di Efeso (pag. 48). Una rapida lettura delle lettere del papa Innocenzo I riguardanti il caso di San Giovanni Crisostomo (Migne P.L. vol. 20, col. 540, 543, 544, 546,) basterebbe a dimostrare che il vescovo di Roma era ben più che un *primus inter pares*, che S. Leone I non « fu il primo a dare corpo alle ossa petrine del primato dei papi » e quindi il titolo di Grande non gli fu attribuito per questo, come vorrebbe l'Autore (pag. 49), ma per ben altri meriti, la cui valutazione però richiede una più adeguata conoscenza dei problemi discussi a Calcedonia e della loro importanza per la Chiesa.

Analoghe riflessioni possono farsi a proposito di Cirillo di Alessandria definito « uomo senza scrupoli » (' unscrupulous ' pag. 48) cosicchè, pur apprezzando l'opera del Prof. Barker, non possiamo condividere senza riserve le sue affermazioni e i suoi giudizi.

P. Stephanou S.I.

Ch. G. Patrinelis, *Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι λόγοι του*, Athens 1966, 176 pages and 3 plates.

This excellent book is the fruit of much minute examination of published and unpublished documents. The Author proves that the Metropolitan of Medeia, Theophanes, is the same person as Theodore Agallianos. A variety of convergent arguments — similarity of incidents, style and diction, office in the Church, loyalties, as well as MSS indications — offers a convincing demonstration.

The life of Theodore-Theophanes is then recounted in detail and a mistaken attribution of a date of an anti-unionist manifesto in *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, which was also too uncritically accepted by me, is corrected. After listing all of Theodore-Theophanes's writings, with editors and MSS, the Author breaks new historical ground by outlining the difficulties that Theodore had to face when he, as Great Oikonomos, tried loyally to help the Patriarch Gennadius bring peace to the reconstituted Church. This history centres on Theodore, but it gives also a wider view of thr ecclesiastical situation in the years after 1453 of high-minded chaeity and petty intrigue.

The last section of the book, an appendix of 69 pages, gives the texts of two ' apologiae ' written by Theodore to justify him-

self and his actions. These are the *pièces justificatives* of the historical narrative that immediately precedes them.

Three plates (two of them showing also Theodore's signature), a bibliography, a general index and a six-page summary in English complete a very satisfactory and useful work, which was approved by the Philosophical Faculty of the University of Thessalonica as a thesis for the doctorate.

J. GILL, S.J.

The Cambridge Medieval History. Vol. IV. *The Byzantine Empire*: Part I, *Byzantium and Its Neighbours*; Part II, *Government, and Civilization*. Edited by J. M. HUSSEY with the editorial assistance of D. M. NICOL and G. COWAN. Cambridge 1966-7. Pt. I, xl + 1168 pages with 15 maps; price £. 7: Pt. II, xlii + 517 pages with 3 maps and 42 plates unpaginated.

The bulk of this new edition of Vol. IV of the Cambridge Medieval History — in 2 parts, the first of 1168 pages, the second of 517 pages — is an eloquent proof that it is not merely a rehash of the first edition. Neither is it only an enlargement, i.e., the same material but in greater detail. Such has been the development in Byzantine studies in the 40-odd years that separate the two editions and such the new trends in historical thought that nothing less than new planning and new writing could meet modern requirements. That, therefore, has been done. This new edition will meet the needs of students for at least another half-century while further research adds to knowledge and modifies accepted views. Of the first edition there have been retained only Bury's introduction as a kind of *monumentum historicum* and the rather arbitrary year 717 for the start of the period to be treated of, imposed now by the fact that this work is part of a series. « The main emphasis in the two new volumes is placed on the history of Byzantium itself [the matter of Part I]. Chapters have been added on administration, the church (including music), art, social life, literature and science, and the influence of Byzantium [the matter of Part II] », (Pt. I p. ix).

The choice of the year 717 as the end of the Latin Empire and the beginning of the Byzantine Empire by the late Professor Bury has obvious disadvantages. So many, if not all, of the basic ideas and assumptions of political theory and of relations between Church and State were founded, modified and established beforehand. The reader should be conversant with them if he is to understand later situations. Not infrequently, it is true, the writers of the various chapters hark back to Nicaea (321), to the fifth and sixth century Empire, to Justinian especially, so as to give a continuous picture of development. But more was felt to be needed. An introductory chapter covering in 40 pages the political history of the years 330-

717 and another describing the growth of the Church over the same period have been added to introduce the bulk of the history. Both these chapters are excellent. They stress the chief events, and better, the main trends and lines of development, briefly yet clearly and convincingly, so that the reader can go on, already integrated into the general theme of the volume.

Thereafter the chapters follow each other in large chronological order. Chap. III covers 717 to 842 and the Iconoclastic period; chap. IV, 842 to 1025; chap. V, 1025 to 1204. The treatment is historical narrative in fair detail. If the views of writer differ from those generally accepted, there may be a footnote with a reference to sources; otherwise no footnotes. This is a handicap for the student who would like to check some statement, but inevitable, otherwise all the pages would be half-full of references and the bulk of the volume doubled. (Pt. I, p. 64 and Pt. II, pp. 36, 46; Was there ever a Theme of Caravisians? Cf. H. Antoniadis-Bibicou, *Etudes d'histoire maritime de Byzance à propos du « Thème des Caravisiens »* Paris 1966. Should the two orientals at II Council of Nicaea be really called 'delegates' or casual visitors (p. 84)? The synod of 806 reinstated Joseph the priest and the Studites objected to that as uncanonical: the writer of chap. III seems less than fair in his appreciation of St Theodore the Studite: he calls him and his followers 'extremists' yet seems to approve their policy as necessary for the wellbeing of the Church (p. 94-5).

In chap. VI the history of Byzantium is broken by a survey of *Venice to the Eve of the Fourth Crusade*. Venice seemingly could do no wrong. Its ambiguous position in the early crusades, its trading with the Saracens to the detriment of Christianity, its treaties with one side or the other according as its commerce was affected are dealt with so kindly that « It was then not surprising that at the beginning of the next century under Venetian inspiration the Fourth Crusade was diverted to Constantinople » (p. 274).

The chapter on *The Fourth Crusade and the Greek and Latin Empires 1204-61* is more forthright (but did the Latins 'purify' altars used by the Greeks, p. 304?) Michael VIII Palaeologus regained Constantinople and his family reigned there till the capture of that city in 1453. The Byzantine Empire was collapsing even before 1204. The Latin conquest hastened its disintegration. The continuous civil wars involving the Palaeologi rendered it certain. The years 1282 to 1400 are a sad story of decadence. Manuel appealed to the West. He received little help, but probably more than is usually thought. England at any rate promised him men in 1398 and gave him £. 4000 between 1398 and 1401, facts not usually mentioned (p. 377: Manuel ... 'receiving only vague promises which were never made good'). Perhaps other countries to which either he or his agent Manuel Chrysoloras went also gave contributions in money, not vast but useful. The brief account of the Council of Florence (p. 381) is not a fair picture of either the Emperor, the

oriental bishops, the Latins or the facts (I suspect that this chapter was written in the earlier days of the preparation of the volume). Also the events of the years 1443-4 are not quite exact. Hunyadi's victories of 1443 were not part of the papal crusade which moved off in September 1444; and in 1443 Murad was in Europe, not Asia Minor. The fleet of 1444 was more papal than Venetian. The account on pp. 770-1 (chap. XIX) is more accurate, though no patriarch of Constantinople condemned the Council of Florence in 1443 (p. 770), nor did the three patriarchs of the East despite the common belief that they did (Cf. J. Gill, *Personalities of the Council of Florence*, Oxford 1964, pp. 213-21).

The chronological history of Byzantium ends with chapter VIII. But the first volume continues still with eleven more chapters. Chap. IX deals with *The Latins in Greece and the Aegean from the Fourth Crusade to the End of the Middle Ages.* Chaps. XII to XIX treat of Byzantium's neighbours, thus justifying the general title of the volume, *Byzantium and Its Neighbours.* In chap. X Fr Dvornik expounds his views on *Constantinople and Rome* on the lines of his *Byzantium and the Roman Primacy* and his *Photian Schism.* The other chapters treat of northern neighbours (chap. XI); the Balkans (chap. XII); Hungary (chap. XIII); Armenia and Georgia (chap. XIV); Abbasids and Fatimids (chaps. XV and XVI); *Byzantium and the Muslim World to the Middle of the Eleventh Century* (chap. XVII); *The Turks and the Byzantine Empire to the End of the Thirteenth Century* (chap. XVIII); and *The Ottoman Turks to 1453* (chap. XIX).

Part II in eleven chapters deals with more general subjects administration, law, social life, *The Secular Church,* music and liturgy, monasticism, theological thought and spirituality, literature, science, art and architecture, with a final chapter to assess briefly the impact of Byzantium on the rest of the world.

These chapters cover the same historical period as Part I (including the years 330-717 in several of them, since to have done otherwise would have made it impossible to trace natural development). They contain a wealth of information on topics that are essential as a background to all Byzantine studies, yet which remain obscure to most students, because they are illuminated only by much and specialised reading. The chapters are unequal in length and depth of treatment. The one on *The Government and Administration of the Byzantine Empire* is one of the longest and is excellent. Prof. Jenkins on *Social Life in the Byzantine Empire* covers a wide field very adequately in brief space (25 pages). Chap. XXIII, *The Secular Church,* by Fr Herman, is concise but complete. Chaps. XXV and XXVI on Monasticism and *Byzantine Theological Speculation and Spirituality* are each short and not very deep. Perhaps they needed specialists of the calibre of a Festugière, a Hausherr, a Jugie or a Schultze to deal with them adequately. (The bibliography on Monasticism omits the articles of H. Evert-Kappesova in

Byzantinoslavica between 1949 and 1956, which illustrate a point that might well have been more developed in the chapter — the influence of undisciplined monks on the populace and on religious and political policy). The treatment of *Literature* is complete with divisions into periods and *genres* and authors — perhaps a trifle too complete for it reads somewhat like a catalogue. But it impresses with its picture of a continuous and rich literary life: the Church was the occasion of much that was excellent in homilies and tractates and especially in liturgical poetry: history had a long and honourable tradition; rhetoric preserved the language (often in artifical excercises) and the texts of classical Greece for the benefit of posterity. The chapter on *Science* is fascinating, even though the sum-total is that Byzantium claims our gratitude more for having preserved what the ancients had achieved than by having added to their scientific patrimony themselves. The chapter on *Byzantine Architecture and Art* is thorough and traces the influences and developments from the first years of Byzantium both from outside to inside Constantinople and from inside outside again.

* * *

Roughly one third of Pt. I is taken up with indexes of one sort or another. There are lists of rulers in the various eastern countries with 10 genealogical tables of dynasties within the Byzantine Empire, of popes and patriarchs; 20 pages of general bibliography and some 214 pages of particular bibliographies, chapter by chapter; (a chronological table like the one in the earlier edition is not given); and a general index running to 126 pages, whose length indicates the accuracy of division and subdivision in the various titles. Part II follows a like plan, of general and particular bibliographics (100 pages) and general index (40 pages).

* * *

This new edition of the Fourth Volume of the Cambridge Medieval History has had a long period of gestation. The result justifies all the toil involved and the impatient expectation. Fresh research and new insights will doubtless modify some of the accounts and ideas propounded here. This volume, however, will for long offer a solid basis for the student and an arsenal of facts by which to assess suggested amendments.

The thanks of all those interested in Byzantium and its history are owing to Professor J. M. Hussey and her assistants for this rich store of learning, and the Cambridge University Press merits congratulations for a volume exquisitely produced.

J. GILL, S.J.

Dumbarton Oaks Papers XXI, Dumbarton Oaks 1967, S. 289, viele Tafeln (S. IX-XIV).

Der vorliegende einundzwanzigste Band der Dumbarton Oaks Papers, die man jedes Jahr wie eine gute alte Bekannte begrüsst, ist der liebenswürdigen und sehr bedeutenden Wissenschaftlerin Frau Sirarpie Der Nersessian gewidmet, die das amerikanische Institut aus Altersgründen verlässt und nach Paris übersiedelt. Das ist, ganz ohne Zweifel, ein schwerer Verlust für dies einzigartige Zentrum der byzantinischen Wissenschaften. Eine Reihe der Aufsätze stammt aus den Vorträgen eines Symposion, das im Jahre 1966 in Dumbarton Oaks abgehalten wurde mit dem Thema: « The age of Constantine: Tradition and Innovation». Darüber wird mein Kollege Capizzi berichten. Ich möchte nur erwähnen, dass sowohl J. Lavin wie R. Krautheimer über die konstantinischen Denkmäler in Trier berichten. Damit beginnen diese immer noch nicht genug herausgestellten Fresken und Bauwerke endlich zu ihrem Rechte zu kommen. Mich interessierten vor allem etliche Artikel zur Archäologie Konstantinopels und auch der Insel Zypern. Eine sehr interessante Arbeit von Romilly J. H. Jenkins und Ernst Kitzinger über etliche Stücke eines dem Patriarchen Michael Kerullarios gehörigen Kreuzes, die drei für sein Charakterbild sehr bedeutsame im Email gearbeitete Szenen zeigen, sind auch für die innere Geschichte des Reiches zu jener Zeit und auch für die Kirchengeschichte von grossem Interesse. Zwei Ausgrabungsberichte über kaum mehr erhaltene Gebäudereste von frühbyzantinischen Kirchen, nämlich erstens über Trümmerreste der Kirche des hl. Polyeuktos unter dem Gebiet, das heute « Saraçhane » heisst, über deren Erbauung durch Anikia Iuliana zur Zeit des Kaisers Anastasios (491-518) wir gut unterrichtet sind, und über Grabungen unter der heutigen « Kalenderhane Camii » bereichern — wenn auch noch nicht endgültig — unser Wissen über das vormusulmanische Konstantinopel. Für die Geschichte der byzantinischen Malerei ist ein Aufsatz über die Marienkirche von Asinou auf Zypern von Bedeutung. Leider ist dies in diesem Band der Jahrbücher der einzige Aufsatz dieser Art geblieben.

Tralasciando i contributi suaccennati, ci limiteremo a dare un'idea dei rimanenti.

Come ci fa sapere Alfred R. Bellinger nella sua relazione sul Symposium celebrato a Dumbarton Oaks nel 1966 (pp. 287-289), i partecipanti si proposero di sintetizzare i risultati delle ricerche recenti sulla personalità di Costantino, la sua opera politica e religiosa, e i suoi tempi, per individuarne gli elementi innovatori e quelli tradizionali. Tema molto dibattuto nella storiografia moderna della tarda antichità.

In questo numero dei *D. O. Papers* sono riprodotti soltanto i contributi di John L. Teall, Johannes A. Straub, Massey H. Shepherd, Jr., Evelyn B. Harrison. Dispiace doverci limitare a qualche accenno

sommario, dato l'impegno con cui hanno svolto l'argomento gli illustri studiosi.

Il Teall (*The Age of Constantine: Change and Continuity in Adminitration and Economy*, pp. 13-36) mette in risalto il fatto che Costantino nel campo monetario e amministrativo *completò, aggiornò* le istituzioni preesistenti, ma non vi sostituì nulla di *contrario*; in questo campo la « rivoluzione » del primo imperatore cristiano rinnovò all'insegna della *continuazione* e non della *sovversione*. Lo Straub, noto specialista in problemi costantiniani, affronta un tema più delicato ancora: l'atteggiamento di Costantino verso il paganesimo e verso il Cristianesimo (*Costantine as* ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ: *Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty*, pp. 39-55). Mediante un'analisi finissima delle fonti e delle interpretazioni moderne, il Professore di Bonn mostra il «carattere dialettico» ed empirico del comportamento tanto di Costantino quanto del Senato (forza conservatrice pagana) e della Chiesa (forza innovatrice) nella situazione venutasi a creare dopo la conversione dell'imperatore al Cristianesimo. Era più o meno nella logica delle cose che tale comportamento dovesse condurre alla configurazione di un imperatore cristiano come « vescovo comune » o « vicarius Christi », ponendo le premesse di futuri, decisivi sviluppi storici. Lo Straub domina magistralmente la materia: pensiamo però che, nel rivedere il lavoro per la pubblicazione, avrebbe fatto bene a tener presente lo studio recentissimo di R. Farina, *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zürich 1966, del quale ci occupammo nella « Civiltà cattolica », 1967, II, pp. 576-581. L'argomento dello Straub viene proseguito in qualche modo dal prof. Shepherd (*Liturgical Expressions of the Constantinian Triumph*, pp. 59-78). La vittoria di Costantino su Massenzio e su Licinio fu considerata come la vittoria del vero Dio sugli dèi del paganesimo; era inevitabile che essa venisse celebrata anche nel contesto culturale cristiano; ciò che si verificò un po' dovunque, mano mano che il Cristianesimo andò affermandosi sempre più. Il Rev. Shepherd studia tale celebrazione nei testi liturgici e nelle opere d'arte d'epoca paleocristiana. Infine il prof. Harrison studia l'iconografia di Costantino (*The Constantine Portrait*, pp. 81-96). Tra il vasto materiale archeologico disponibile, egli sceglie come punto di partenza, i ritratti delle monete, perché di esse conosciamo la data e il luogo di emissione. La sua ricerca si presenta come uno studio comparativo fra tali ritratti e quelli delle monete analoghe del periodo precedente della tetrarchia, da una parte, e i ritratti della scultura contemporanea a tali due gruppi di monete, dall'altra. Le conclusioni sullo stile della ritrattistica imperiale (influssi sassanidi, complessità delle tendenze microasiatiche, ecc.) e sul suo simbolismo politico e religioso sono notevoli. Superfluo dire che questa ricerca, come altre analoghe, è accompagnata da numerose e magnifiche illustrazioni fotografiche.

Finiremo segnalando lo studio esauriente che il Prof. Hans Eberhard Mayer di Innsbruck ha consacrato al *Pontificale* di Tiro,

scoperto recentemente dal prof. Reinhard Elze nel cod. *G.V. 12* della Biblioteca Comunale degli Intronati di Siena (*Das Pontifikales von Tyrus und die Krönung der lateinischen Könige von Jerusalem. Zugleich ein Beitrag zur Forschung über Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* pp. 141-232). Il Mayer vi ha profuso non solo fatiche eccezionali, ma anche i tesori di un'erudizione storico-filologico-artistica, degna della migliore tradizione tedesca. A nostro parere, questo studio viene ad aggiungersi onorevolmente ad opere analoghe ormai classiche, come quelle di O. Treitinger, A. Alföldi, P. E. Schramm, ecc.

A. M. Ammann S.J.–C. Capizzi S.J.

Archaeologica et Artistica

Suzy Dufrenne, *L'Illustration des psautiers grecs du Moyen Age*, I: *Pantocrator 61 — Paris grec 20 — British Museum 40731* [= Bibliothèque des Cahiers Archéologiques publiée sous la direction d'André Grabar et de Jean Hubert, I], Librairie C. Klincksieck, Paris 1966, pp. 66 con 2 tavv. f.t. a colori e 60 in bianco e nero.

È universalmente noto che in varie biblioteche d'Europa e del Monte Athos esistono mss. greci miniati, le cui illustrazioni non occupano la pagina intera o il settore centrale di essa, ma soltanto i margini.

Questo tipo di mss. è stato studiato relativamente poco. Gli esemplari più rappresentativi di esso sono alcuni Salteri, che hanno già attirato l'attenzione di studiosi come N. P. Kondakov, J. Tikkanen, N. Malickj, K. Weitzmann, L. Grondijs, A. Frolow, A. Grabar e, soprattutto, G. Millet che li aveva presi a tema di alcuni suoi corsi di lezioni all'École des Hautes Études e aveva affidato al P. L. Mariès S.J. l'incarico di studiare le miniature dal punto di vista esegetico.

Un incarico simile si comprende qualora si tenga presente che nei salteri in parola le singole miniature marginali costituiscono un commento iconografico a uno o più versetti del salmo riprodotto nel testo. È chiaro che tale commento rispecchia in qualche modo la vita e le concezioni teologiche o religiose di Bisanzio; donde la loro grande importanza storico-culturale, oltre che estetica — qualora ne abbiano.

Perfettamente consapevole di questa loro importanza, il prof. André Grabar ha deciso di far studiare tali miniature in modo sistematico. L'Autrice, sua discepola, ha iniziato l'opera occupandosi dei tre mss. indicati nel titolo, che sono fra i più importanti nel loro genere.

Di ciascun ms. la Dufrenne offre una buona sintesi dei « caratteri generali » (datazione, provenienza, stato di conservazione, pa-

leografia, ecc.) e la descrizione analitica delle singole miniature. La descrizione è fornita di tutti i dati topografici, che la situano nel contesto del ms.; riferisce tutti gli elementi iconografici (personaggi, cose, gesti, colori, ecc.) d'ogni singola composizione, il titolo che spesso la designa, il versetto o i versetti del salmo che essa intende commentare, la leggenda che talvolta accompagna tutta la composizione o i singoli personaggi di essa.

In un lavoro di questo genere si esige anzitutto l'esattezza più scrupolosa. Ci sembra che la Dufrenne soddisfi questa esigenza in modo eccellente. Perciò non esitiamo a definire questo volume un magnifico repertorio, compilato con serietà scientifica e buon gusto, capace di rendere buoni servizi agli storici della pittura bizantina, dell'esegesi medievale greca e ai bizantini in genere. A questa valutazione siamo indotti anche dalla lunga serie delle tavole, in cui sono riprodotte le miniature analizzate nel testo, e dalle sobrie ma sostanziose indicazioni blibliografiche che precedono il testo in generale e poi le singole parti del volume.

C'è da augurarsi che l'Autrice conduca a termine un'opera così bene iniziata.

C. Capizzi S.J.

M. Restle, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*. 3 Bde, Seiten 866, Schwarz-Weiss Abb. 478, Farbtafeln 84, Grundrisse und Raumschaubilder 84, Karten 6. Verlag Aurel Bongers, Recklinghausen 1967.

Das vorliegende dreibändige Prachtwerk des rührigen Recklinghauser Verlags Aurel Bongers ist in vielfacher Hinsicht bemerkenswert. Als erstes fällt der Mut auf, mit dem der Verfasser nach dem grundlegenden Monumentalwerk von G. de Jerphanion sich an die im wesentlichen gleiche Aufgabe gemacht hat, nämlich an die Behandlung der Freskenmalerei der kappadokischen Höhlenkirchen in Kleinasien. Er führt sie vorsichtigerweise in einer, allerdings nur ideell weiteren Umgebung vor: nämlich als eine Provinz der « byzantinischen » kirchlichen Malerei, von der auf kleinasiatischem Boden eben die kappadokischen Fresken den grössten Anteil ausmachen. Es ist zu bemerken, dass Restle in dieser Platzanweisung der Malereien innerhalb des damaligen byzantinischen Kulturbereiches, also in der grundlegenden Frage der ganzen bedeutsamen Arbeit, mit Jerphanion einig ist. Er gewinnt aber, schon durch den Titel seines Werkes, mehr als dies Jerphanion tat, eine neue Provinz für die byzantinische Kunstgeschichte.

Das Werk bietet durch diese weite Sicht auch eine Reihe weiterer Vorteile. Einer der für die allgemeine Kunstgeschichte bedeutsamsten Vorteile besteht wohl darin, dass es alle Denkmäler nach demselben System katalogisiert. Dieser « Katalog » spricht aber nicht

nur das Erkenntnisvermögen und mit den Bildern das Schönheitsempfinden des Lesers an; er gibt ihm auch die Mittel in die Hand, sich diese Erkenntnisse wissenschaftlich zu eigen zu machen. Das Buch ist also nicht nur ein Kulturbuch, sondern auch ein Arbeitsbuch. Daran sind sowohl der Verfasser wie der Herausgeber des Werkes beteiligt. In rastloser mehrjähriger Arbeit sind nämlich bis auf ganz wenige Einzelfälle alle Fresken neu photographiert worden; sie haben dabei oft, dank der modernen Technik, gewonnen. Die Grundrisse und die Raumschaubilder, die sehr reichlich beigegeben sind, helfen ähnlich, wie dies das Buch Haman-Mac Leans für viele serbische mittelalterliche Kirchen tut, die Lage der Bilder im Kirchenraum und damit auch die gesamte Ausstattung dieser Kirchen besser zu erkennen. Dadurch gewinnen diese Kirchen oft neue ideelle von der jeweiligen malerischen Technik unabhängige Aspekte. Dies ist ein weiterer Vorteil, der für Restle vielleicht mehr ein Nebenergebnis seiner Studien sein mag, der aber dieses Bildwerk auch für Menschen, die sich mit der religiösen Eigenart und der entsprechenden Ikonographie jener Zeiten und Gegenden beschäftigen, wertvoll macht.

Das Werk besteht aus drei Bänden, die untereinander gleichwertig sind: aus einem Textband, der wohl ursprünglich als Endergebnis aus den Studien am Gegenstand erwachsen ist, und aus zwei Bildbänden, welche einem kundigen Leser erlauben, viele Angaben des ersten Bandes zu überprüfen. Diese beiden Bildbände sind ohne Zweifel auf ihrem Gebiet bisher unübertroffen; man kann auch nicht recht einsehen, wie man sie noch übertreffen sollte. Wenngleich ein kundiger Leser ganz natürlicherweise geneigt ist, den Farben der Bilder zu mißtrauen, so wirken diese doch so wahrscheinlich, dass man an ihnen seine helle Freude hat. Vor jeden der beiden Bildbände ist ein längeres Kapitel gelegt: vor den zweiten Band ein Kapitel über: « Das byzantinische Kleinasien, seine Geschichte, seine Malereien und die bisherige Forschung », vor den dritten Band ein anderes über: « Die Architektur der Höhlenkirchen ». Vor allem dieses letztere Kapitel ist ebenso wie der « Katalog der Malerien » des ersten Bandes das unmittelbare Ergebnis langer und eingehender Studien am Ort, deren Ergebnisse durch die vielen Grundrisse und Raumschaubilder auch für das Auge zugänglich gemacht werden.

Der erste Band enthält eine längere kunstgeschichtliche Abhandlung über die byzantinische Malerei Kleinasiens von der Zeit der frühen makedonischen Kultur im Kaiserreich bis zum Ende der Komnenenzeit. Das Zeitalter der Paläologen tritt im Gegensatz zur kirchlichen Kunst auf dem Balkan nicht in Erscheinung. Dies verhinderte der Druck der islamischen Reiche. Es ist aber zu bemerken, dass in « Kleinasien » neben den kappadokischen Fresken nur sehr wenige andere Kunstdenkmäler der behandelten Zeiten erhalten sind. Der Titel des Buches scheint somit mehr auszusagen als sein Inhalt darbietet. Er ist aber gut gewählt, denn er erweitert den byzantinischen Kunstbereich über den Balkan und den ostslawischen Kulturbereich hinaus um ein Bedeutendes. Ich möchte allerdings ideelle

Einflüsse aus Syrien, die Jerphanion unterstreicht, nicht allzeit so klar ablehnen, wie der Verfasser das zu tun scheint. Kappadokien lag doch auch an einer Strasse, die von Süd nach Nord führte.

Das wichtigste Kapitel des ersten Bandes ist der « Katalog » der Malereien. Er behandelt als Ergebnis neuer sehr eingehender Studien jede der bis heute bekannten Höhlenkirchen. Dabei gibt er zuerst deren Lage an, dann, was darüber schon veröffentlicht wurde, sodann, wo man Abbildungen treffen kann. Es folgen Angaben über die Architektur, über den Erhaltungszustand des Kirchenraumes und der Wandmalereien und über die Technik derselben und zwar sowohl über die Zusammensetzung des Untergrundes wie über die farblichen Eigentümlichkeiten. Vor allem die äusserst genaue und eindringende Behandlung der letzteren Fragen unterscheidet dieses Werk von allen übrigen Arbeiten über die kappadokische kirchliche Kunst. Sie dienen dem Verfasser oft zur Datierung der Malereien. Man folgt mit Interesse und mit Zustimmung seinen Ausführungen, die man freilich kaum nachprüfen kann. Die eingehende Beschäftigung mit der « Technik » der Bilder führt den Verfasser auch zu dem « Werk » des Dionysius von Furna über die Ikonenmalerei. Er gibt dessen griechischen Text und eine deutsche Übersetzung und versucht die einzelnen Schichten oder Teile herauszuschälen. Wie in seinem ganzen grossen Werk beschäftigt er sich auch hier nicht so sehr mit der Ikonographie der Ausmalung, also mit dem Gegenstand der Bilder, als wie mit der Art und Weise, wie diese zustandegekommen sind, also mit der Technik der Herstellung. Man mag das bedauern, aber man muss es zur Kenntnis nehmen.

Wenn jemand, wie dies Restle tut, das Monumentalwerk seines Vorgängers gleichsam überarbeitet neu herausgibt, so muss er dieses kritisieren. Wir haben gesehen, dass Restle Jerphanions Grundanschauung über die Vorherrschaft des byzantinischen Anteils anerkennt. In der Datierung der einzelnen Malereien kommt er hingegen oft zu anderen Ergebnissen — und mir scheint, gar manchmal zu Recht.

Das grosse Werk ist nicht vor allem ein Schaubuch für Liebhaber schöner Bücher; es ist vielmehr ein für die Zukunft unentbehrliches zuverlässiges wissenschaftliches Hilfsmittel für jeden, der sich ernst mit der Malerei des ganzen byzantinischen Kulturkreises beschäftigt. Man möchte nur wünschen, dass ein ähnliches Werk über die kirchliche Malerei auf dem Libanon herauskäme, also über ein anderes Gebiet des Ost-Mittelmeerraumes, das bisher völlig brach liegt.

A. M. Ammann S.J.

G. Cames, *Byzance et la peinture Romane de Germanie*, Éditions A. et J. Picard et Cie, Paris 1966. S. 360, 331 Bilder auf 84 Tafeln; viele Indices.

Das vorliegende umfangreiche Buch handelt nicht über byzantinische Einflüsse auf die Kunst des Heiligen Römischen Reiches Deut-

scher Nation, sondern nur über den Einfluss byzantinicher Kunst auf einen Teil dieses Reiches, nämlich auf die « germanischen » Gebiete desselben. Es beschäftigt sich vor allem mit der Miniaturmalerei der Zeit der Ottonen und der romanischen Epoche, also etwa von 980-1240; es lässt somit — schon allein, um den Umfang nicht ins Ungemessene auswachsen zu lassen — die Plastik jener Zeit, sowohl die Stein- wie die Elfenbeinplastik, ausser acht. Es gibt darüber schon etliche Abhandlungen an anderer Stelle. Das Buch beschäftigt sich vor allem mit den « Themen der Majestät » und mit den « Evangelien ». Diese beiden Gebiete sind natürlich vor allem für die Ikonographie von Bedeutung. Dieser ikonographische Teil (S. 33-181) gliedert sich in drei grosse Abschnitte: I. Die altchristliche Überlieferung und die « germanische » Malerei. II. Der Bilderstreit und das Schema der Ikonographie unmittelbar vor der makedonischen Renaissance. III. Die nachbilderstreitliche Überlieferung in der « germanischen » Malerei. Hier ist zu bemerken, dass der Verfasser mit W.F. Volbach die « byzantinische » Malerei erst eigentlich mit der makedonischen Renaissance beginnt. Nicht alle Kunsthistoriker werden ihm bei dieser Bewertung folgen. Es folgen « Studien über den Stil » (S. 181-224) und Studien über das Kolorit (S. 225-246). Der letzte Teil (S. 247-293) ist « Vorlagebüchern und Abhandlungen über die Malerei », die aus dem behandelten Zeitabschnitt stammen, gewidmet, ganz ohne Zweifel ein sehr anregendes Wissensgebiet. Es folgt eine reiche Bibliographie und eine Reihe von wohl brauchbaren Indices.

Ganz ohne Zweifel geht der Verfasser bei seinen Darlegungen nach jeder Seite hin bis an die Grenze des in einem einzigen Buch vorzulegenden Wissensstoffes. Und wie immer und überall zeigt solch ein Werk schon bei seinem Erscheinen in der Öffentlichkeit Ausfallserscheinungen, die zum Teil damit unvermeidlich werden, dass auch nach der Fertigstellung des Buchmanuskriptes wertvolle Beiträge zum selben Thema gedruckt werden. Aus diesem Grund hat der Verfasser den « Katalog » der Athener Byzantinischen Europa-Ausstellung nicht benützen können. Er kannte auch noch nicht die « Lectures » derselben Ausstellung, d.h. Vorträge, die auf einem gleichzeitigen Symposion, das unter dem Titel: « Byzantine art-European art » lief, gehalten wurden. Die Vorträge von H. Buchthal « Byzantium and Reichenau » und von W. F. Volbach « Byzanz und sein Einfluss auf Deutschland und Italien » hätten ihn sicher interessiert. Auch ein Artikel von O. Demus im Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft Bd. XIV (1965) behandelt: « Die Rolle der byzantinischen Kunst in Europa », also neben vielem Anderen auch die Fragen, die dem Verfasser besonders am Herzen liegen.

Ich möchte hier ganz besonders auf das erste grundlegende Kapitel (S. 1-24) hinweisen, das in hervorragender Weise die künstlerischen Beziehungen zwischen Byzanz und «Germanien» vom IX. bis zum XIII. Jahrhundert im Lichte der historischen Gegebenheiten darstellt.

Wie selten anderswo werden hier die, um sie so zu nennen, rein weltlichen Beziehungen, also die politischen, die ehelichen und die

Handelsbeziehungen zwischen Byzanz, dem Österreich der Babenberger, dem Herzogtum Bayern, dem Rheinland und den im Heiligen Römischen Reich herrschenden Personen dargestellt. Die sehr zerstreut liegenden Berichte werden auch aus den abseits liegenden Quellen zusammengeholt, so z.B. aus den Berichten über Handelsbeziehungen der Juden. Verfasser erwähnt am Rande auch Handelsbeziehungen der Stadt Regensburg mit dem Kiew Wladimirs und seiner Söhne. Auf diesem Weg ist eines der Bücher Bischof Egberts von Trier von der Mosel bis an den fernen Dnjepr gelangt. Leider sagt er uns aber — soweit ich sehen kann — nichts über eine grosse, zum mindesten sehr byzantinisierende Bildtafel der Madonna in der Alten Kapelle zu Regensburg, die wie die Lokaltradition, allerdings nicht unwidersprochen, will, von Kaiser Heinrich II. (1002-1024) dorthin verbracht worden sein soll.

Wenn der Verfasser von etlichen Apsisbildern in Baouit redet, so wäre es, trotz des anders lautenden Titels gut gewesen, die Arbeit von Krista Ihm über « Die Programme der christlichen Apsismalerei vom IV. Jahrhundert bis zur Mitte des VIII. Jahrhunderts », Wiesbaden 1960, zu erwähnen.

Man kann nicht genügend über den Fleiss staunen, mit dem von S. 118-179 die Verteilung der einzelnen byzantinischen — um sie einmal so zu nennen — « Reminiszenzen » auf die einzelnen Mittelpunkte der kirchlichen Malerei in Germanien nach Themen geordnet leicht übersichtlich dargestellt sind. Wie anderswo, so leidet das Buch auch hier nicht an Mangel des dargestellten und behandelten Materials. Es ist mit all dem, was es zu sagen hat, so voll gestopft, dass auch ein Fachmann es nur langsam durcharbeiten, aber kaum geruhsam lesen kann.

Wir wünschen dem Verfasser viele solche Leser.

A. M. Ammann S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Antemurale, vol. XI, Romae 1967, pp. 220. Published by Polish Historical Institute in Rome, 284 via degli Scipioni, 00192 Rome. Distributed by « International Book Distributors », 117-120 Piazza Montecitorio, Rome, Italy.

In this collection of essays and studies related to Polish history the attention of a Church historian is drawn to two articles. Wanda Wyhowska de Andreis publishes several letters from the history of Wyhowski family, most of them concern Jan Wyhowski, hetman of Zaporože and chief artificer of the armistice of Hadiač (1658). Zofia Olszamowska-Skowrońska studies a particular case of the russification policy of the Tsarist government, viz. its attempt to introduce the Russian language in the paraliturgical services for the faithful of non-Russian stock. The most violent struggle was fought in the dioceses of Vilno and Minsk from 1865 to 1903 with decreasing intensity. The Holy See after some initial hesitation opposed the attempt in a peremptory way. The treatment of the contest is factual and facts are amply documented (pp. 77-169) by letters drawn from the Archives of the Congregation for Extraordinary Ecclesiastical Affairs.

J. K.

Elementa ad fontium editiones, Vol. XVII; res polonicae ex archivo Musei Britannici, II pars. Edidit Dr Carolus H. Talbot. Romae 1967, pp. VII + 311 + 2 plates. Published by Institutum Historicum Polonicum, via degli Scipioni 284, Roma. Distributed by « International Book Distributors », 117-120 Piazza Montecitorio, Rome.

The editor publishes here 169 documents from the collection of Sir Robert Bruce Cotton. The material is related to Polish history from 1411 to 1611 and touches the most varied range of topics. Of particular interest are the documents dealing with the establishment of commercial centres for English merchants in Gdansk and Elbląg (Elbing) as well as documents dealing with English commercial infiltration into the Baltic area and into Muscovy.

The general lay-out of the book does not differ from that adopted in other volumes of the *Elementa*. The editorial work is exemplary.

J. K.

EPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Evangile Concordant ou Diatessaron*, traduit du syriaque et de l'arménien par L. LELOIR, Paris 1966 (= Sources Chrétiennes n. 121), pp. 438.

P. Leloir, noto per le sue edizioni del Commentario di S. Efrem sia nella versione armena che nel suo testo siriaco frammentario, era l'uomo più adatto per fare la presente traduzione francese, nella quale vengono presi in considerazione e il testo siriaco e la versione armena. L'opera di S. Efrem, così ricca di teologia dommatica, specialmente cristologica e mariologica, era molto degna di rendersi accessibile al largo pubblico di « Sources Chrétiennes ».

Nella sua dotta e chiara introduzione il Leloir mette opportunamente il lettore al corrente delle ultime, numerose pubblicazioni. Il lavoro di confronto fra la versione francese e i suoi originali sarebbe più agevole se all'inizio dei capitoli ci fosse un riferimento alle pagine sia dell'edizione della versione armena sia di quella del testo siriaco.

I. O. U.

ORIGENE, *Commentaire sur Saint Jean*. Tome I (Livres i-iv). Texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. BLANC, Paris 1966 (= Sources Chrétiennes n. 120), pp. 414.

Il testo greco pubblicato dalla dotta suora è in sostanza quello di Preuschen. Vi aggiunge una versione francese chiara e agile. Vi premette un'introduzione nella quale studia gli elementi biografici del libro, lo scopo del suo autore, la gnosi, la preesistenza dell'anima. Quest'ultimo paragrafo è singolarmente lungo. Segue un'analisi dei primi cinque capitoli del Commentario di Origene, e l'indicazione dei criteri seguiti nella presente edizione. Si aggiunge una nota bibliografica ben aggiornata. Auguriamo che la diligente autrice possa portare felicemente a termine il suo utile lavoro.

I. O. U.

ORIGENE, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, Introduction, traduction et notes de O. ROUSSEAU, Paris 1966 (= Sources Chrétiennes n. 37 bis) pp. 160.

Gli editori di « Sources Chrétiennes » offrono una seconda edizione del prezioso volume ormai esaurito. Si sa che queste omelie si conservano nella fedele versione latina di s. Girolamo. Questa seconda edizione ha dato luogo a una revisione accurata. La bibliografia è stata aggiornata. Viene trascritto il testo latino secondo l'edizione di Baehrens nella GCS. Le note illustrative ad calcem sono molto utili.

I. O. U.

GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité.* Introduction, texte critique, traduction et index de Michel AUBINEAU, (= Sources Chrétiennes 119), Paris, Les éd. du Cerf, 1966, pp. 678.

JEAN CHRYSOSTOME, *La virginité.* Texte et introduction critiques par Herbert MUSURILLO, S.I. Introduction générale, traduction et notes par Bernard GRILLET. (= Sources Chrétiennes 125), Paris, Les éd. du Cerf, 1966, pp. 428.

Un article du P. Camelot, *Mystique et Continence* (*Ét. Carmélitaines* 1952), attirait l'attention sur « Les traités *De virginitate* au IVe siècle ». Il signalait le *Banquet* de Méthode d'Olympe, le traité de Grégoire de Nysse, trois autres de saint Jean Chrysostome... Stimulé par cet article, M. Aubineau a entrepris non seulement d'étudier ces traités, mais d'inventorier systématiquement toute la littérature patristique en langue grecque des années 300 à 341, afin de dégager la signification doctrinale de la virginité, telle qu'elle apparaissait aux gens de cette époque.

Il nous donne maintenent l'édition d'une des pièces maîtresses de son dossier: le traité de Grégoire de Nysse, édité, traduit, commenté. Une ample introduction rattache l'ouvrage à la biographie de Grégoire, détermine le genre littéraire de certaines pages, dresse un inventaire des sources philosophiques, bibliques et patristiques du traité. Toute la science de l'éditeur est mise en oeuvre pour une étude critique renouvelé du texte grecque, index des citations, index des mots (environs 3000), plus de 900 notes. Ainsi, sans attendre l'achèvement de la synthèse doctrinale, il nous livre dès aujourd'hui un élément précieux de son étude prochaine, très attendue.

Le traité de Chrysostome apporte lui aussi une contribution essentielle à l'étude de ce thème. On voit, comment saint Jean, tout en exaltant la valeur de la virginité, cherche aussi à établir parallèlement le sens du mariage chrétien. Le volume vient à son heure, au moment où l'on veut préciser la valeur du célibat volontaire et le sens du mariage dans la vie chrétienne.

T. Š.

Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean DARROUZÈS, A.A.; tome I, (= Sources Chrétiennes 122), Paris, Les éditions du Cerf, 1966, pp. 456; tome II. *ibid.* 129, Paris 1967, p. 520.

La seule édition d'ensemble des oeuvres du grand mystique byzantin fut celle de Denys Zagora (Venise 1790, Syros 1886) en traduction grecque vulgaire, assez défectueuse. Le P. Darrouzès, qui nous avait déjà donné en 1957 les *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* (SC 51), nous offre maintenant la première édition cri-

tique d'une autre œuvre importante de Syméon. Reprenant un dossier établi par Mgr L. Petit, il a procédé à l'étude de toute la tradition manuscrite, compte tenu des recherches de Mgr Krivochéine pour le texte des *Catéchèses* (SC 96).

Dans la collection réunie par Nicétas Stéthatos, auteur de la *Vie* de Syméon et le premier éditeur de son œuvre, on distingue les trois *Théologiques* et les quinze *Éthiques*. Les premiers discours traitent du même sujet: l'unité de la Trinité. Le titre d'*Éthiques* annonce qu'il envisage maintenant les mystères de la foi dans leur rapports avec notre vie chrétienne. On y trouvera des développoments sur les questions spirituelles les plus importantes: considérations sur la nature de l'homme élevé à la grâce, histoire de la chute et de la restauration, sur la foi, l'impassibilité, la préeminenece de la charité, de la connaissance, de la possession consciente de l'Ésprit, des maladies de l'âme, des rites et des sacraments, de la solitude etc.

Plusieurs index complètent ces deux volumes, surtout l'index analytique d'un certain nombre de mots grecs intéressant la théologie mystique. La publication prochaine des *Hymnes* du même Syméon et celle de quelques menus textes achéveront bientôt cette édition complète des œuvres du grand théologien et spirituel byzantin.

T. Š.

Maîtres spirituels au désert de Gaza. Barsanuphe, Jean et Dorothée. Textes choisis, traduits et présentés par Dom Lucien REGNAULT. Éd. de l'Abbaye de Solesmes, 1967, pp. 268.

La tradition manuscrite nous a conservé environ huit cent quarante lettres de Barsanuphe et de Jean, des deux reclus de Gaza. Sauf quelques pièces, cette correspondance n'a pas été publiée avant le début du XIXe siècle (Venise en 1816, ed. préparée par Nicodème, moine de l'Athos; la seconde éd. en 1960 à Volos reproduit la précédente). Une édition critique, à laquelle travaille le Rév. D. J. Chitty, vient de commencer à paraître dans la *Patrologie Orientale*, avec une traduction anglaise. La traduction française intégrale de ce texte prendra place ultérieurement dans « Sources chrétiennes ». Un bon nombre des lettres, présentées dans le livre de Regnault, ont été traduites de ce texte.

L'œuvre complète de Dorothée, récemment éditée par le même auteur (*Sources chrétiennes*, n. 92), comprend dix-sept Instructions, seize Lettres et dix-huit Sentences. Les extraits, que Regnault donne ici, sont empruntés à cette édition, mais présentés sous une forme plus systématique, afin de faire mieux ressortir les lignes maîtresses de la doctrine.

T. Š.

I. DE LA POTTERIE, S.I. – S. LYONNET, S.I. *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien.* Avant-propos de Y. M. J. CONGAR, O.P., (= *Unam Sanctam* 55), Les éd. du Cerf, Paris 1965, 288 p.

Ces articles, rédigés par deux auteurs différents et pour des circonstances diverses, montrent une cohérence profonde. Le Père Congar, en accueillant dans *Unam Sanctam* ce livres des deux exégètes, s'en réjouit. Certains s'étonneront — dit-il — que ces études bibliques soient publiées dans une collection consacrée à l'ecclésiologie. Mais ce travail sur la vie selon l'Esprit contribue à élaborer une ecclésiologie qui englobe une anthropologie, une réflexion sur l'homme chrétien. Telle était l'ecclésiologie des Apôtres, des Pères et celle de la liturgie. Après une première étude sur le sens du mot laïc, les auteurs scrutent quelques grands textes du Nouveau Testament: « Naître de l'eau et naître de l'Esprit » (*Jean* 3, 5). « Le péché, c'est iniquité » (1 *Jean* 3, 4): le Paraclet, l'onction du chrétien par la foi (2 *Cor* 1, 21-22, 1 *Jean* 2, 20-27), liberté chrétienne et la loi de l'Esprit selon saint Paul, l'impeccabilité du chrétien d'après *1 Jean* 3, 6-9, la vocation chrétienne à la perfection selon saint Paul, perfection du chrétien « animé par l'Esprit » et action dans le monde selon saint Paul, la foi fondamentale de l'apostolat formulée et vécue par saint Paul (2 *Cor* 12, 9).

Ce livre, déjà favorablement reçu par des compétents, aidera à saisir le contenu de ce qu'exprime la Constitution *Lumen gentium*: « Ce peuple messianique... a pour statut la dignité et la liberté des fils de Dieu, dans le coeur desquels l'Esprit-Saint habite comme en son temple ».

T. Š.

The Art of Prayer. An Orthodox Anthology. Compiled by Igumen CHARITON of Valamo. Translated by E. KADLOUBOVSKY and E. M. PALMER. Edited with an Introduction by Timothy WARE, Faber and Faber, London, 1966. pp. 288.

The *Art of Prayer* appeared originally in Russian under the title *Umnoje dělanije. O molitvě Jisusovoj*, published at the Monastery of Valamo in Finland, in 1963. The compiler of this anthology was Igumen Chariton, a Russian monk of Valamo, situated on an island in Lake Ladoga. He decided to publish the material of his notebook. It was his custom to copy down the passages which particularly impressed him. The anthology presents a picture of prayer in its various degrees, from ordinary oral prayer to unceasing prayer of the heart, and above all, the « Jesus Prayer ». It was on two of the greatest writers of the Russian Church of the nineteenth century, on Theophan the Recluse and on Ignatii Brianchaninov, that Chariton chiefly drew when compiling his notebook. As he admits

in his Foreword to the original edition, the work is far from systematic in arrangement. In the present edition the chapter divisons and the order of extracts have been modified. Short titles have been put at the head of each extract, some passages have been omitted. All footnotes are due to the translators or editors of this English version.

T. Š.

René LATOURELLE, S.I., *Théologie de la révélation.* Studia. Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les Facultés S.I. de Montréal, 15, Desclée de Brouwer, Bruges 1963, pp. 510.

Il existe, en théologie, un traité apologétique de la révélation. On y établit que la révélation existe, que Dieu a parlé. Mais il reste à en découvrir la nature, la profondeur. À côté d'une *apologétique* de la révélation il y a donc place pour une *dogmatique* de la révélation. Et pourtant, cet aspect est assez peu étudié, quoiqu'il semble bien répondre aux désirs de notre époque, qui a redécouvert le mystère de la parole de Dieu. De fait, tous les grands noms de la théologie protestante contemporaine (K. Bart, R. Bultmann, E. Brunner etc.) consacrent au thème de la révélation des chapitres et même ouvrages entiers.

L'étude présente est donc une dogmatique de la révélation. Elle se compose de cinq parties qui se succèdent suivant la méthode habituelle en théologie: 1) Notion biblique de révélation; 2) Le thème de la révélation chez les Pères de l'Église; 3) Notion de révélation dans la tradition théologique; 4) Notion de révélation et Magistère de l'Église; 5) Réflexion théologique. En 24 chapitres et 5 sections, l'auteur étudie les principaux aspects, problèmes et paradoxes da cette réalité de notre religion qui était au premier plan de le conscience chrétienne des trois premiers siècles: l'Inconnaissable est sorti de son mystère et le Verbe incarné est venu en personne raconter les mystères du Père.

T. Š.

A la recherche d'une théologie de la violence. P. BLANQUART, L. BEINAERT, P. DABEZIES, A. DUMAS, CASAMAYOR, P. LECOCQ. (Collection « Avenir de la Théologie »), Editions du Cerf, Paris 1968, 156 p.

Acta Albaniae Veneta saeculorum XIV et XV. Josephi VALENTINI S.J. labore reperta et transcripta ac typis mandata. Pars I, saeculum XIV complectens; tomus I et II. Centro Internazionale di Studi Albanesi, Palermo 1967-68, 2 t.

XIIe Congrès International des Sciences Historiques, Vienne 29 août-5 septembre 1965. V. Actes publiés avec l'aide financière de U.N.E.S.C.O. par l'intermédiaire du C.I.P.S.H.. Verlag Ferdinand Berger & Söhne, Horn/Wien 1967. VIII+861 p.

La Genèse. Traduction: R. DE VAUX, Commentaires: Th. G. CHIFFLOT. Introduction: Ph. BÉGUERIE. Editions du Cerf, Paris, 1968, 256 p.

GUILLOU, André, *Saint-Nicolas de Donnoso (1031-1060/1061)* (Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile, Recherches d'histoire et de géographie, 1). Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1967, XIV+77 p., 2 carte.

HÄNGGI, Anton - PAHL Irmgard, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis selecti.* Singularum partium textus paraverunt Louis Ligier – Joseph A. Jungmann – Alphonse Raes – Leo Eizenhöfer – Irmgard Pahl – Jordi Pinel (Spicilegium Friburgense, Vol. 12). Editions Universitaires, Fribourg, Suisse 1968, XXIV+517 p.

HANNA, Shenouda, *Who are the Copts?* 5. edition. Cairo 1967. Printed by Costa Tsoumas, 210 p., 40 fig.

NOURO, Abrohom, *My tour in the Parishes of the Syrian Church in Syria & Lebanon.* Beirut 1967. Pionner Publications and Mantoura Presses, 376 p., 5 tav.

Nubie. Par divers archéologues et historiens. (Cahiers d'Histoire Egyptienne, Tome X, 1967). Le Caire, 224 p.

VINAY, T. et G., *Le Soleil se lève au Sud. Une ville en Sicile: Riesi.* Présentation de Georges Richard-Molard. Postface de Georges Casalis. Editions du Cerf, Paris 1968, 274 p.

ŻUROWSKI, Marian Alexander, *Ewolucja pojęcia kary właściwej dla zbiorowości. Historyczno-Kanoniczne studium od Gracjana do Soboru Trydenckiego,* Warszawa 1966. Odbitka z kwart. « Prawo kanoniczne » nr. 1; 3/4, 1965, 94-77 p.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 19-XII-1968 – I. Žužek S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* – 20-XII-1968 – H. CUNIAL, Vicesgerens.

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA, 1968

INDEX VOLUMINIS XXXIV - 1968

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. – IN MEMORIAM

4. – RECENSIONES

PAG.